

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS DA TERRA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

DENISE SCHULER

**TRANSFORMAÇÕES LOCAIS DAS RELAÇÕES SOCIAIS NUM
PATRIMÔNIO DA HUMANIDADE: o caso da Quebrada de
Humahuaca, Jujuy/Argentina**

**CURITIBA
2009**

DENISE SCHULER

**TRANSFORMAÇÕES LOCAIS DAS RELAÇÕES SOCIAIS NUM
PATRIMÔNIO DA HUMANIDADE: o caso da Quebrada de
Humahuaca, Jujuy/Argentina**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Wolf Dietrich Sahr

**CURITIBA
2009**

PARECER DA BANCA

Dedico esse trabalho aos povos originários da
Quebrada de Humahuaca, Jujuy/Argentina.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço ao meu orientador, pelos conhecimentos compartilhados e por me “trazer de volta” à Geografia, quando as minhas discussões dela se afastavam. Agradeço pelas discussões proporcionadas, pelo respeito e pela sua amizade.

Aos professores Sylvio e Diniz, que participaram da banca de qualificação e fizeram apontamentos preciosos para a concretização desta pesquisa.

Agradeço também aos demais professores e colegas do programa. Por dividirem seus conhecimentos nas aulas, discussões e trabalhos em grupo; pelo convívio no colegiado do Programa de Pós-graduação e fora dele; pelo comprometimento e dedicação à pesquisa e ao ensino. E também ao Zem, pelas dicas, esclarecimentos e pela sempre boa vontade em ajudar.

Agradeço à minha família, que sempre me encorajou a lutar pelas coisas em que acredito. Em especial, agradeço à minha sobrinha Ágata, que me acompanhou na pesquisa de campo na Quebrada de Humahuaca, e com quem dividi minhas inquietações sobre o tema da pesquisa.

Aos moradores da Quebrada de Humahuaca, que direta ou indiretamente colaboraram para o desenvolvimento dessa pesquisa, expresse minha gratidão. Também aos pesquisadores Elena Belli, Ricardo Slavutsky e Cristina Arganaraz, cujos escritos sobre a Quebrada de Humahuaca despertaram em mim o interesse inicial por essa pesquisa. Ao amigo Waldo Gutiérrez Burgos, que colaborou com diversas informações e com quem divido a angústia por fatos ocorridos na Quebrada.

Finalmente, e com um carinho muito especial, agradeço à minha amiga e colega Silmara Dias Feiber, que me apresentou a Geografia como uma ciência que extrapola o estudo cartesiano do espaço e com quem aprendi a compreender a “Vivência dos Lugares”.

RESUMO

Esta pesquisa objetiva discutir as contradições e desigualdades que resultam da situação pela redefinição das relações espaço-sociais a partir da declaração de Patrimônio Mundial da Quebrada de Humahuaca, localizada na província de Jujuy, Noroeste da Argentina. Esta recebeu o título de paisagem cultural da humanidade pela UNESCO em 2003, por representar um sistema patrimonial de características consideradas excepcionais. Neste lugar, a interação entre o sistema natural-ambiental e as sociedades e culturas andinas é visto como testemunha das atividades de ocupação humana, com as suas modalidades tradicionais de produção da paisagem, tecnologias, estilos construtivos, tradições e crenças, ao longo de mais de 10.000 anos de história. O que se percebe hoje, porém, é uma distância acentuada entre o discurso protecionista da UNESCO e do Estado, de um lado, e as percepções das populações locais, de outro. A partir da declaratória de patrimônio mundial, iniciou-se um quadro de transformações sociais e espaciais rápidas que reformulam constantemente as complexas relações entre território, cultura, sociedade e modernização na Quebrada. Para compreender estas transformações, buscou-se ferramentas nos métodos da geografia social e geografia cultural, discutindo-se, inicialmente, a formação da sociabilidade da população da Quebrada de Humahuaca, como uma relação entre sociedade nacional e global e as comunidades locais. Demonstrou-se que o atrativo cultural e visual que representa a Quebrada de Humahuaca é tão grande como frágil e que há uma necessidade urgente de se formular estratégias de gestão que tenham como objetivo principal a preservação real desse patrimônio cultural mundial aliada à melhoria das condições de qualidade de vida da população local – incluindo o respeito aos seus direitos culturais, educativos, sociais e econômicos.

Palavras-chave: patrimônio mundial, identidade cultural, relações sociais.

ABSTRACT

This research has the goal to discuss the contradictions and inequalities arising from the situation by redefining the space and social relations from the declaration of World Heritage of the Quebrada de Humahuaca, located in the province of Jujuy, Northwest Argentina. This was the title given by UN (United Nations) in 2003 to the Quebrada de Humahuaca, recognizing this place as a cultural landscape of humanity because this site represents a heritage of humanity which characteristics are considered exceptional. In this place, the interaction between the natural-environment system and the Andean societies and cultures is seen as a witness of the human occupation activities, with its traditional modes of production of landscape, technology, building styles, traditions and beliefs, over more 10,000 years of history. What is realized today, however, is a marked distance between the protectionist discourse of UN and the State, on the one hand, and perceptions of local people on the other. Since the Quebrada de Humahuaca was declared World Heritage by UN, there was a picture of rapid social and space changes that constantly recasting the complex relations between territory, culture, society and modernization in there. In order to understand these changes, some tools have been searched, so it was used the methods of social geography and cultural geography, initially discussing the formation of the population sociability in Quebrada de Humahuaca, as also a relationship between national and global society and local communities as well. It was demonstrated that the visual and cultural attraction which represent the Quebrada de Humahuaca is as great as fragile and also there is an urgent need to formulate management strategies in order to keep the main objective, which is, the real preservation of the world cultural heritage plus the improvement of local people life's quality - including respect for their cultural, educational, social and economic rights.

Keywords: world heritage, cultural identity, social relations.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. COMUNIDADES E SOCIEDADES COMO FORMADORAS SOCIAIS E ESTÉTICAS – UM CAMINHO À IDENTIDADE E SOCIALIZAÇÃO PÓS-MODERNA	14
2.1. OS CONCEITOS INICIAIS: COMUNIDADE E SOCIEDADE COMO UMA SOCIOLOGIA ESPACIAL NA TEORIA DE TÖNNIES	16
2.2. BAUMAN E A TEORIA DA IMPOSSIBILIDADE DA COMUNIDADE NOS DIAS ATUAIS.....	22
2.3. A INSERÇÃO DO SIMBÓLICO NO CONCEITO DE COMUNIDADE NA ATUALIDADE: A TEORIA DE ANTHONY COHEN.....	25
2.4. O ESPAÇO IDENTITÁRIO COMO RESULTADO DO PROCESSO DE SOCIALIZAÇÃO.....	28
3. O TÍTULO DE PATRIMÔNIO DA HUMANIDADE E SUAS IMPLICAÇÕES.....	35
3.1. O PATRIMÔNIO MUNDIAL E A UNESCO.....	35
3.2. AS IMPLICAÇÕES PRÁTICAS DO TÍTULO DE PATRIMÔNIO MUNDIAL – CONSEQUÊNCIAS ECONÔMICAS, SOCIAIS E CULTURAIS	41
4. A QUEBRADA DE HUMAHUACA: PATRIMÔNIO DA HUMANIDADE	46
4.1. O VALOR EXCEPCIONAL DA QUEBRADA DE HUMAHUACA.....	48
4.2. A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA E CULTURAL LOCAL.....	51
4.3. O LEGADO RECEBIDO DO PASSADO, VIVIDO NO PRESENTE E TRANSMITIDO ÀS FUTURAS GERAÇÕES.....	61
5. AS TRANSFORMAÇÕES LOCAIS DAS RELAÇÕES SOCIAIS NA QUEBRADA DE HUMAHUACA	66
5.1. O OLHAR SOBRE O OBJETO DE PESQUISA	66
5.2. OS DISCURSOS DO PROCESSO DE PATRIMONIALIZAÇÃO DA QUEBRADA DE HUMAHUACA	71
5.3. AS CONSEQUÊNCIAS PRÁTICAS DA DECLARATÓRIA NA QUEBRADA DE HUMAHUACA	79
5.4. AS TRANSFORMAÇÕES DOS ESPAÇOS SOCIAIS A PARTIR DAS RELAÇÕES SOCIAIS NA QUEBRADA DE HUMAHUACA	87
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	93
REFERÊNCIAS	96

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Localização da Província de Jujuy e da Quebrada de Humahuaca	46
Figura 02: Os principais povoados da Quebrada de Humahuaca	47
Figura 03: Paisagem natural da Quebrada de Humahuaca	49
Figura 04: Pucará de Tilcara	53
Figura 05: Espacialização dos povoados indígenas na Província de Jujuy	55
Figura 06: Influência espanhola na arquitetura da Quebrada de Humahuaca – escola em Purmamarca.....	59
Figura 07: Relação harmônica entre as cidades e a natureza em Purmamarca.....	64
Figura 08: Edificação típica local em Tilcara.	65
Figura 09: Arquitetura contemporânea na cidade de Purmamarca.	84

LISTA DE SIGLAS

CEPAL – Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe

CFI – *Consejo Federal de Inversiones*

ICOMOS – *International Council on Monuments and Sites*

INDEC – *Instituto Nacional de Estadística y Censos de la Republica Argentina*

ONG – Organização Não-Governamental

UNESCO – *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*

1. INTRODUÇÃO

A Quebrada de Humahuaca é um enorme vale montanhoso de 155 quilômetros de extensão norte-sul, localizada no extremo noroeste argentino, no pé dos Andes, na província de Jujuy. Ao longo de cerca de 10.000 anos, este vale tem sido cenário de diversos desenvolvimentos culturais, principalmente de grupos indígenas, que por ele passaram como caçadores e nômades ou nele se assentaram. Assim, trata-se de um lugar que é um excelente exemplo de uma paisagem fortemente marcada pela interação entre um sistema natural-ambiental e suas sociedades e culturas. Suas modalidades na produção da paisagem se mostram no uso de tecnologias tradicionais, estilos construtivos, na manutenção de costumes e crenças particulares. Todos se fazem visíveis na paisagem, dando um valor a ela como testemunha da sua história (JUJUY, 2007). Destaca-se entre os elementos da paisagem a grande quantidade de abrigos e cavernas pré-históricas como vários complexos arquitetônicos de construções pré e pós-hispânicas, que ainda são preservadas como elementos da sua cultura tradicional, além da persistência de uma vegetação endêmica peculiar.

Além desse patrimônio material, persiste entre os moradores um patrimônio imaterial, na prática das crenças, celebrações, usos e costumes de tradições andinas, algumas até pré-colombianas; ouvem-se e cantam-se músicas, preservam-se línguas indígenas, observam-se manifestações religiosas e tradicionais, e até os modos de vida e os sistemas produtivos da região fazem parte deste complexo vivido (JUJUY, 2007). Esta preservação, entretanto, existe apenas porque nela se expressa uma história de lutas e conquistas, baseada numa inter-relação intensa entre povos e culturas de diversos períodos da história.

Com tais características, a Quebrada de Humahuaca se afirma como um contexto cultural de culturas locais que surgiram pela interação de sua população com o seu ambiente, mas também pela interação sincrética entre os seus povos que se refletem nos patrimônios materiais tangíveis.

No entanto, como em outras partes da América Latina, os efeitos da globalização têm impactado também no Noroeste Argentino, não apenas ao nível de sua estrutura econômica e social, mas também nas suas representações históricas que, originalmente, eram consideradas inerentes apenas às populações locais.

Assim, tanto o meio natural da região, como suas culturas, crenças e valores têm chamado atenção de cientistas, educadores e empreendedores. Aquilo que em décadas anteriores fora considerado obstáculo ao desenvolvimento e ao progresso, agora chama interesse até internacional e forma parte de novas estratégias, formuladas pelo Estado e pelo sistema econômico, para recuperar estes elementos e utilizá-los num novo contexto.

Dentro desta situação, a declaração da Quebrada de Humahuaca como Patrimônio Cultural Mundial pela UNESCO, em 2003, representa a sua inserção no processo de globalização. Assim, se submete, quase como uma imposição, o valor patrimonial às percepções de organismos internacionais, ONGs e agentes governamentais que começam a ditar normas e prescrevem formas de manejo e controle desses espaços, que até então eram definidos como culturas locais e preservados pela própria população. Nesse sentido, a declaração de Patrimônio Mundial representa não apenas a preservação de um patrimônio de valor universal excepcional para a humanidade – de acordo com a visão da UNESCO – com vistas à sua transmissão para as futuras gerações (UNESCO, 2008), mas também uma intervenção nas culturas locais, que agora são diretamente afetadas por uma nova lógica de desenvolvimento econômico e social. Dessa forma, a concessão do título implica uma decisão ideológica, política e social. Trata-se de uma apropriação e eventual mercantilização dos bens materiais e simbólicos protegidos.

Na Quebrada de Humahuaca, o que se percebe hoje, cerca de seis anos após a declaratória, é uma distância acentuada entre o discurso protecionista da UNESCO e do Estado de um lado e as percepções das suas populações locais. Atualmente, as populações do local vivenciam as conseqüências práticas desta medida e se sentem desapropriados por decisões sobre o seu próprio patrimônio. Trata-se de uma inversão da lógica social na construção do espaço. Se, por um lado, a proteção da Quebrada relaciona-se aos efeitos simbólicos da memória coletiva de seu povo, aos valores dos grupos sociais locais e até mesmo à economia local, por outro lado, percebe-se uma articulação exterior entre a política de preservação e o consumo do lugar através do uso e apropriação por grupos e interesses sociais externos que afetam esta paisagem.

Conseqüentemente, pretende-se discutir neste trabalho as contradições e desigualdades que resultam desta situação pela redefinição das relações espaço-sociais através da declaração patrimonial da Quebrada e no uso deste patrimônio.

Isto acontece, na atualidade, num quadro de transformações sociais e espaciais rápidas que reformulam constantemente as complexas relações entre território, cultura, sociedade e modernização. Para compreender estas transformações, busca-se uma ferramenta nos métodos da geografia social e geografia cultural.

Discute-se, primeiramente, a formação da sociabilidade da população da Quebrada de Humahuaca, como uma relação entre sociedade nacional e global, de um lado, e as comunidades locais, do outro, com os seus mundos vividos, situação que resulta em fortes conflitos identitários dentro da população. Neste contexto, pesquisa-se a formação da identidade através de elementos culturais e simbólicos que interligam as escalas identitárias de tamanho local, nacional e global na região. A nosso ver, elementos estéticos e processos da estetização são, neste conjunto, de grande importância, assim como a formação estética perpassa o próprio elemento artificial e artístico das “obras” como monumentos, mas mostra-se também um elemento de articulação que traz consequências diretas no sistema de poder, na situação econômica e na configuração social na Quebrada de Huamahuaca.

A dissertação é estruturada em seis capítulos. Após as reflexões introdutórias inicia-se, no segundo capítulo, uma discussão sobre os conceitos sociológicos e geográficos de relações sociais, mais especificamente, de comunidades e sociedades buscando compreender, através deles, as complexas relações sociais na Quebrada de Humahuaca. Para tanto, se aborda a idéia da comunidade de Ferdinand Tönnies e sua relação com a sociedade. Na sequência, discute-se a teoria social de Zygmunt Bauman, que rejeita a possibilidade de sobrevivência de uma comunidade nas condições pós-modernas. Enfim, traz-se a conceituação de Anthony Cohen, que enfatiza que a definição de comunidade tem passado, sobretudo, pela afirmação de sua dimensão subjetiva, baseada em significados simbólicos.

Diante destas compreensões, se faz um retrato da problemática da identidade nas condições pós-modernas influenciadas pela globalização, no que resulta parcialmente um processo de “desculturalização” ou num desmanche das identidades locais. Para tanto, se busca nos conceitos de David Featherstone, sobre a cultura e, nas colocações de Stuart Hall, sobre a identidade, um aporte mais nítido. Também se resgata a teoria de Anthony Giddens e se retoma a de Featherstone, para entender melhor os processos da estruturação de valores e particularidades através de regionalismos e localismos culturais.

As questões relativas ao título de patrimônio mundial e o papel da UNESCO na declaratória e salvaguarda do patrimônio, são levantadas no terceiro capítulo, sempre em referência às funções identitárias e globalizantes do título.

O quarto capítulo procura caracterizar o objeto de estudo, destacando o seu valor universal excepcional através do levantamento dos aspectos físicos relevantes, bem como os sócio-econômicos, culturais e estéticos. A construção da identidade étnica e cultural local se faz a partir de um resgate histórico da região, compreendendo-se as dinâmicas internas da sua população e a formação social do local. Conclui-se com uma análise do legado recebido do passado, vivido no presente e transmitido às futuras gerações.

A análise empírica do caso de estudo, no quinto capítulo, revela como as transformações sociais ocorreram na Quebrada de Humahuaca, desde a sua declaratória como patrimônio mundial. Essas transformações são analisadas tanto pela abordagem teórica bem como pela percepção *in loco*. Foram aplicadas entrevistas não estruturadas, semi-estruturadas e parcialmente a observação participante com utilização de conversas informais com os diversos atores do processo de patrimonialização para compreender os posicionamentos e as dinâmicas na construção continuada deste patrimônio como patrimônio vivido e patrimônio declarado. Responderam autoridades locais, provinciais, nacionais e internacionais, representantes oficiais da UNESCO na Argentina, e também moradores originários da Quebrada e descendentes diretos da população indígena, e ainda, a população externa que hoje vive na Quebrada explorando o seu potencial turístico.

Dessa forma, revelou-se uma primeira aproximação como forma social da sociedade “local” globalizada com seu respectivo território interage nas configurações sociais, problematizando a idéia de um “patrimônio da humanidade” diante das atuações de diversos atores locais nesse processo.

2. COMUNIDADES E SOCIEDADES COMO FORMADORAS SOCIAIS E ESTÉTICAS – UM CAMINHO À IDENTIDADE E SOCIALIZAÇÃO PÓS-MODERNA

Durante muito tempo, a geografia negligenciou questões da formação social, devido ao seu foco materialista na paisagem ou no mundo vivido. Esta tradição, desde Carl Sauer, com seu conceito da morfologia (material) da paisagem morfológica (SAUER, 1998, orig. 1925) até as abordagens marxistas que interpretam a paisagem como obra material, seja do trabalho ou do capital, mesmo sendo embutidos em processos de representação (MITCHELL, 2000). Poucas vezes entretanto, foram consideradas as relações sociais como elementos formadores e formais de espaços. Conseqüentemente, este capítulo pretende tomar um caminho diferente e desenvolver uma discussão sobre a “evolução” das discussões e conceituações de espaços sociais baseados em relações sociais, mais especificamente, sobre os conceitos de comunidade e de sociedade que encontram suas raízes em similaridades e diferenças, mas também em relações funcionais.

Este tipo de geografia até agora não tinha muita repercussão no Brasil. Apenas algumas tentativas foram feitas para incluir questões do social ou da ação. Destarte, Milton Santos que, em 1977 ainda falava, em termos da abordagem marxista, de uma formação econômica social como um produto do modo de produção (2005:31), destaca, em 1994, a função do espaço entre sistemas de ação e sistemas de objetos (1994:89), aprofundado, em 1996, pela idéia de um espaço geográfico como um espaço híbrido (1997:72), que em muito se refere à abordagem de Anthony Giddens (1991:64) e de Benno Werlen (1992:67).

Mais recentemente, Rogério Haesbaert, no seu já clássico livro “O mito da desterritorialização”, destaca igualmente, no processo da territorialização, a função social nas suas mais variadas dimensões, principalmente da dominação e da apropriação de um espaço (HAESBAERT, 2007:97). E, mais recente ainda, numa forma mais individualizante, Costa & Heidrich destacam o papel do ator social na microterritorialização (2007:80) e Sahr (2008, inédito), igualmente faz referência a essas formas de estruturação, quando busca na ação e nos processos de significação a fundamentação dos conjuntos sociais e espaciais.

O ponto de partida de tal abordagem foi elaborado com base na concepção sociológica de Ferdinand Tönnies, um sociólogo alemão que destacou a

bipolaridade da diferenciação social na sociedade moderna por dois tipos básicos – seguindo a idéia de Emile Durkheim, de uma sociedade orgânica e de uma sociedade mecânica. Tönnies destaca estes dois tipos de organização social: a *comunidade* (*Gemeinschaft*) e a *sociedade* (*Gesellschaft*). Sua intenção era de que esta descrição explicativa fosse aplicável da forma mais ampla possível, e assim se aplicasse tanto nas sociedades antigas, medievais como nas modernas, principalmente da Europa, para compreender o processo social. Analisou, desta forma, os termos comunidade e sociedade não apenas na sua formação social, mas também no seu significado antagônico, na linguagem científica. Tönnies, até hoje, é considerado um referencial válido. Apesar das diversas controvérsias sobre o seu raciocínio dualista e sua suposição de que as sociedades modernas tendem a substituir a comunidade pela sociedade, está ainda atual porque vincula justamente as interações à configuração social, ou, explicando melhor, o processo de ação aos seus produtos à formação, e assim, permite raciocinar as ambigüidades que apresentam quase todas as formas de organização social atuais.

Nenhum grupo social pesquisado, no entanto, é puramente de um ou de outro tipo e, por isso, a distinção de Tönnies é exclusivamente teórica, como os tipos ideais de Max Weber (1991), e ambas as tendências operam, ao mesmo tempo, em qualquer sociedade e qualquer moderno grupamento social. Por um lado, este processo se dirige em direção ao que é comum e dado, e por outro, em direção ao que é individual e construído ou conseguido.

Na seqüência da apresentação destes conceitos pretendemos, a seguir, discutir a concepção da comunidade como uma impossibilidade pós-moderna, como proposto por Zygmunt Bauman. Este sociólogo polonês, em seqüência às suas consagradas publicações, recorre ao debate sobre a controversa questão da comunidade nas sociedades contemporâneas. A nossa leitura do autor se estabelece como um fio condutor que, talvez se possa dizer, apresenta sua marca registrada com a díade pendular constituída pelos valores segurança e liberdade. Assim, se fundamenta psicologicamente a construção sócio-espacial, com seus aspectos centrais, sobre a comunidade como uma (im)possível alternativa nas sociedades contemporâneas.

Em resposta a esta indagação, a conceituação pós-moderna de Anthony Cohen, antropólogo social britânico, enfatiza que a definição de comunidade tem se fundamentado, sobretudo, pela afirmação de sua dimensão subjetiva. Propõe que a

comunidade pode ser compreendida como uma “entidade simbólica”, comportando um sistema de valores e um código moral, através dos quais se definem as modalidades de pertença. Cohen define a comunidade em seu sentido mais original, mas sustenta que a plasticidade atual das identidades comunitárias dificulta o uso do conceito na sua aplicação. Assim, a discussão teórica parte de idéias mais sociológicas e, só posteriormente, chega às questões geográficas.

Conclui-se o capítulo com um resgate dos conceitos de cultura e identidade cultural, sua formação e transformação perante uma sociedade globalizada e a sua influência pelos processos de socialização espacial. E ainda a importância que os localismos adquirem, quando da possível perda de identidade, gerada pelo processo de homogeneização inserida no conceito de globalização. Nesse sentido, analisam-se as teorias de Stuart Hall e Featherstone, complementando-as com as discussões de Giddens e Canclini.

2.1. OS CONCEITOS INICIAIS: COMUNIDADE E SOCIEDADE COMO UMA SOCIOLOGIA ESPACIAL NA TEORIA DE TÖNNIES

Há mais de um século que Ferdinand Tönnies publicou sua obra *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), na qual discutiu e definiu linhas semânticas em torno da concepção de comunidade que persistem até os dias atuais. Haesbaert (2007: 215) considera que apesar de todas as restrições e das críticas feitas ao raciocínio dualista de Tönnies da substituição da *Gemeinschaft*, da “comunidade” (étnica, de grupo) pela *Gesellschaft* da “sociedade” (nacional), ela ainda revela um referencial válido justamente para se pensar as interações e ambigüidades que a separação oculta, assim como a diversidade interna a cada condição.

Para Tönnies, tudo aquilo que é partilhado, íntimo, vivido exclusivamente em conjunto e em proximidade é entendido como a vida em comunidade. Já a sociedade é a vida pública, caracterizada por relações anônimas. Por isso, na comunidade há uma ligação desde o nascimento, entre os seus membros, tanto no bem-estar quanto no infortúnio. Já na sociedade, “entra-se como quem chega de uma terra estranha” (SCHMITZ, 1995:178). Tönnies chama as relações comunitárias “*Gemeinschaft*”, onde domina o enfoque no interior e, assim, também a exclusão das

peças de fora. As relações societárias (*Gesellschaft*), ao contrário, se constituiriam justamente como uma sociabilidade do domínio público, do mundo exterior, onde as relações são anônimas e sem intimidade.

Schmitz (1995:177), numa releitura crítica sobre a obra de Tönnies, aponta que a *Gemeinschaft* refere-se a laços de sangue e de parentesco, a associações com a terra e laços de lugar e de amizades, sentimentos partilhados e crenças comuns. Cria, portanto, uma geografia comunitária baseada na geografia da família, do trabalho na terra (rural) e na psicologia da pacífica convivência. Descreve, assim, a evolução da “*Gemeinschaft*” como uma forma de comunhão romântica, da qual surgiram “formas comunais de associação” que se estendem, como “a aldeia e a vizinhança, a fazenda familiar, o tipo antigo de paróquia e a guilda mais ou menos hereditária” às formas de visibilidade imediata. Supõe, desta maneira, que a unidade de tais grupos existe anteriormente a seus membros atuais e que estes recebem a forma comunal e seus valores através da tradição. Percebe-se que esta geograficidade da teoria sociológica é permeada pelo ideário rural do arcadismo do século XVIII.

Em contraste com esses laços de parentesco e amizade, Tönnies considera a *Gesellschaft* “como a construção artificial de um agregado de seres humanos... [enquanto] na *Gemeinschaft* eles [os indivíduos] permanecem essencialmente unidos a despeito de todos os fatores que os separam... [na] *Gesellschaft*... é cada um por si e estão isolados, e há uma condição de tensão contra todos os outros” (TÖNNIES *apud* SCHMITZ, 1995:178).

Miranda (1995:235) destaca que TÖNNIES propõe uma teoria da comunidade que se adensa fundamentalmente nas disposições gregárias estimuladas pelos laços de consangüinidade e afinidade (sejam relações verticais entre pais e filhos ou horizontais entre irmãos e vizinhos), se caracterizando pela inclinação emocional recíproca, comum e unitária, pelo consenso e o mútuo conhecimento íntimo. Assim, classifica as relações comunitárias, segundo sua forma, em três tipos: a) as *relações autoritárias*, de modo geral predominantes, repousando na desigualdade de poder e querer, de força e autoridade (o modelo ideal seria a relação entre pais e filhos); b) as *relações de companheirismo*, com origem na isonomia geracional (relação entre irmãos); c) e as *relações mistas*, que combinariam as duas formas (relação entre cônjuges). Para as comunidades de sangue e lugar atribuiu a constituição de vínculos de natureza própria da vida

animal, enquanto a comunidade de espírito, por sua vez, articularia vínculos típicos da vida mental.

Partindo destes princípios de convivialidade, TÖNNIES registra a existência de três padrões de sociabilidade comunitária: os laços de consangüinidade, de coabitação territorial e de afinidade espiritual, cada qual convergindo para um respectivo ordenamento interativo, como *comunidade de sangue* (parentesco), *lugar* (vizinhança) e *espírito* (amizade) (MIRANDA, 1995:239). Apesar de argumentar que tais dimensões estariam em grande maioria interconectadas, Tönnies, por vezes, se referia a elas como elementos de um mesmo plano de desenvolvimento cadenciado, um surgindo como consequência e desdobramento natural de seu antecessor.

Haesbaert (2007:217) descreve que é a *Gemeinschaft* mental ou espiritual, sempre dotada de um profundo laço religioso, que é considerada “verdadeiramente humana” e a forma mais “extrema” de comunidade. Este raciocínio algo saudosista da vida comunitária tradicional, segundo o autor, em dissolução na sociedade moderna, revela um sentido ambivalente em relação ao território: ao mesmo tempo em que a *Gemeinschaft* de localidade – “uma relação comum estabelecida através da propriedade coletiva da terra” – encontra-se imbricada à primeira, é a espiritual que se impõe como a mais relevante.

Assim, a *Gemeinschaft* se apresenta diante de um “fundo” da sociedade, ela ganha sua forma no contraste com ela. Por isso, aparece mais nitidamente quando a sociedade moderna prevalece na sua estrutura funcional e abstrata, enquanto a comunidade se destaca pelas dimensões simbólico-expressiva e material-funcional como completamente geminadas, sendo impossível dissociá-las. Assim, enquanto a modernidade (*Gesellschaft*) parte de pressupostos dissociativos, ela dá ao território um caráter muito mais funcional do que simbólico – a ponto de ele reger, assim, as próprias relações de produção (HAESBAERT, 2007:217). A *Gemeinschaft*, contudo, focaliza na condição “desenraizadora” da *Gesellschaft*. Para HAESBAERT, esta relação revela-se extremamente ambígua: “dependendo da perspectiva, podemos encontrar a formação da nação moderna como um processo destruidor de territorialidades e reconstrutor, em um outro nível escalar” (HAESBAERT, 2007:217).

É interessante perceber nessa condição “territorializada” a ambigüidade das estruturas “comunitárias”. Haesbaert (2007:195) escreve que a *Gemeinschaft* não pode prescindir de importantes referenciais espaciais, ou seja, de uma territorialização no sentido simbólico-cultural, já que seu “vínculo comum” é

“representado por lugares sagrados e deidades veneradas”. Haveria, assim, uma hierarquização de elementos, dos laços étnicos aos espaciais e intelectuais, estes mais abstratas:

A verdadeira fundação da unidade e, conseqüentemente, a fundação da *Gemeinschaft* e, em primeiro lugar, a proximidade das relações e a mistura de sangue, em segundo a proximidade física e finalmente – para os seres humanos – a proximidade intelectual. (Tönnies, *apud* HAESBAERT, 2007:218)

Tönnies postulou, assim, o que seriam as “leis principais” da *Gemeinschaft*: parentes, cônjuges, vizinhos e amigos se gostam reciprocamente; entre os que se gostam há consenso; os que se gostam, se entendem, convivem e permanecem juntos, ordenam sua vida em comum.

Desse modo, TÖNNIES supõe que as relações comunitárias prescindiriam, pelo menos *a priori*, da necessidade de igualdade e liberdade das vontades. Em grande medida, se constituiriam por razões de determinadas desigualdades naturais, como aquelas encontradas entre sexos, idades ou forças físicas e morais distintas, como se dão nas condições materiais de existência. Sua origem repousaria na consciência da dependência mútua determinada pelas condições de vida comum, pelo espaço compartilhado e o parentesco: “por isso se realizaria como comunidade de bens e males, esperanças e temores, amigos e inimigos, mobilizada pela energia liberada por sentimentos envolvidos como afeto, amor e devoção” (BRANCALEONE, 2006).

De acordo com Tönnies (*apud* MIRANDA, 1995:239), estes padrões de relações comunitárias se realizariam territorialmente através de três núcleos espaciais concretos: a *casa*, a *aldeia* e a *cidade*. Ainda que se possa ponderar a predominância da sociabilidade de família na casa, de vizinhança na vila ou aldeia, e de afinidade espiritual na cidade. Enquanto formas comunitárias de sociabilidade, Tönnies imaginava os três padrões imbricados em cada uma de suas extensões espaciais, de maneira que a cidade, enquanto o possível *locus* mais evoluído desse esquema, compartilharia, a seu modo, de todos os elementos das formações sócio-espaciais precedentes, pelo menos em um primeiro momento, e em uma morfologia mais rudimentar. Porém, como destaca Brancalone (2006), admitia que na cidade a irmandade profissional seria a mais alta expressão da idéia de comunidade.

A passagem entre o modo de vida rural para o urbano desencadeia uma ruptura na organização destes núcleos de sociabilidade, segundo Tönnies. Quanto mais multiplicada é a vida da cidade, mais perdiam forças os círculos de parentesco e vizinhança como motivos de sentimentos e atividades amistosas (Miranda, 1995). Do ponto de vista sociológico individual, Tönnies descreve esquematicamente um processo de transição da vontade natural à vontade arbitrária. Em termos espaciais, este processo se dá pela submissão dinâmica do campo ou da pequena cidade à vida metropolitana, e pode também ser traduzido em termos de sociabilidade como enfraquecimento das relações mediadas pela consangüinidade, os costumes e a tradição por aquelas mediadas pela razão, o cálculo e o interesse.

Nesse sentido, se formula sua teoria da sociedade (MIRANDA, 1995:240): “se na comunidade os homens permanecem unidos apesar de todas as separações, na sociedade permaneceriam separados não obstante todas as uniões”. Cada vontade seria reconhecida socialmente como unidade subjetiva moralmente autônoma, independente e auto-suficiente, estando para si em um estado permanente de tensão com as demais, sendo as intromissões de outras vontades na maioria das vezes aludida como ato de hostilidade.

Haesbaert (2007:217) descreve que “parece evidente que o domínio da *Gesellschaft* é desterritorializador, já que ele subentende a dissolução desta ‘unidade’ que só é possível em espaços mais restritos e localmente articulados”. Confrontamos esta idéia com a reflexão que, de fato, o que se desterritorializa são as relações íntimas sociais, mas reterritorializa-se, ao mesmo tempo, a territorialidade abstrata da sociedade moderna, formada por relações arbitrárias.

No circuito das relações societárias, Tönnies denomina por vontade arbitrária aquilo que é produto da sociabilidade mercantil. Indivíduos autoconscientes de seus interesses entram em relação uns com os outros, instrumentalizando meios que lhe estivessem ao alcance, considerando pura, fria e simplesmente regras estabelecidas no plano contratual. É o domínio da racionalidade, como atestava: “sociedade não é outra coisa que a razão abstrata” (TÖNNIES, *apud* BRANCALEONE, 2006).

Brancaleone (2006) ainda analisa que a característica dessa sociabilidade é dada fundamentalmente pelo registro dos efeitos do comércio como ocupação econômica de maior peso e visibilidade sócio-cultural. O dinheiro, como equivalente geral, igualmente é um elemento importante na estruturação desta sociabilidade

societária e urbana, pois aprofunda um estado de isonomia social sem precedentes, podendo ser tudo e todos (pessoas, lugares, objetos, posições de prestígio) por ele cambiável. O que não fez Tönnies deixar de reconhecer que a vivência efetiva dessas liberdades renunciadas pela sociabilidade societária e urbana seria condicionada pela posição ocupada pelos indivíduos nas condições sociais de produção da vida material.

Assim, na opinião de Tönnies, a comunidade é mais uma relação de corpos, de caráter orgânico, enquanto a sociedade, por sua vez, estaria intrinsecamente vinculada com a existência do Estado. O que é corroborado aludindo suas duas respectivas ordenações normativas de convivência: o que o costume e a religião representariam para um agrupamento em comunidade, a legislação, a ciência e a opinião pública assumiriam para um agrupamento em sociedade.

Essa dualidade pode ser mais bem entendida quando se observa sua explicitação por Tönnies, em termos da oposição entre uma *cultura de povo (folk)* versus uma *civilização de Estado*. Ambas se reproduzem num conflito de poder entre as relações comunitárias em orientar a constituição de identidades locais e as dinâmicas da sociabilidade, e ambos levam em consideração o aspecto do *singular*, mas em formas diferentes. O singular do *folk* consiste em função das forças locais, enquanto o singular das relações societárias se articula por identidades extra-locais, que resultam numa individualidade que se perde no *universal*, no internacional, e por derivação, na consolidação de um ideal de humanidade.

Esta tridimensionalidade entre comunidade, sociedade e universalidade-individualidade (da sociedade em massa), expressa-se nas mais diversas formas geográficas. Estas sempre se desterritorializam e reterritorializam, como deixa transparecer a abordagem de Haesbaert, segundo Deleuze & Guattari (2007), mas, ao mesmo tempo, também modificam os próprios papéis sociais que dissolvem estas formas geográficas. Por isso, a abordagem de Zygmunt Bauman se faz relevante, porque se refere exatamente a este processo de criação e reprodução social.

2.2. BAUMAN E A TEORIA DA IMPOSSIBILIDADE DA COMUNIDADE NOS DIAS ATUAIS

Ao contrário às idéias de Tönnies e Haesbaert, Zygmunt Bauman nega a possibilidade de que, nas condições da pós-modernidade, se formam grupos comunitários. Para ele, o que decide sobre as condições da sociabilidade é a condição psicológica individual que se desenrola no dilema “moderno” entre segurança e liberdade. Estas entidades são formas ontológicas e existenciais da vivência moderna. Assim, Bauman coloca: “a segurança e liberdade são dois valores igualmente preciosos e desejados que podem ser bem ou mal equilibrados, mas nunca inteiramente ajustados e sem atritos”. Define, neste intuito, que “há um preço a pagar pelo privilégio de ‘viver em comunidade’[...] o preço é pago em forma de liberdade, também chamada ‘autonomia’, ‘direito à auto-afirmação’ e ‘à identidade’” (BAUMAN, 2003:10). De acordo com Bauman, a individualização se desenvolve através da troca permanente entre segurança e liberdade: “a liberdade oferecida em troca da segurança”.

Para o autor, muitas teorias passadas (como a de Ferdinand Tönnies e as idéias de comunidade do norte-americano Robert Redfield) analisam a comunidade de forma que a pertença do sujeito à comunidade só pode ser pensada num momento pré-moderno, ou na sua consolidação na “modernidade sólida”. Os tempos atuais, contudo, da “modernidade líquida”, exigem um olhar revisado para este apelo ao elemento comunitário. De acordo com Bauman (2003:17): “a comunidade real ou a verdadeira comunidade, que é aquela que não foi produzida artificialmente ou meramente imaginada, tal qual cunhada na teoria social por Ferdinand Tönnies e Robert Redfield, já não se sustenta”, pois tal “comunidade real” baseia-se no “entendimento compartilhado por todos os membros”. Porém, esse entendimento da comunidade não pode ser igualado ao entendimento consensual da comunidade no sentido moderno, na qual o consenso implica a construção de um acordo alcançado “por pessoas com opiniões essencialmente diferentes, um produto de negociações e compromissos difíceis, de muita disputa e contrariedade” (BAUMAN, 2003:15).

Assim, o entendimento do tipo comunitário é voluntário (e assim livre) na modernidade, enquanto a situação tradicional está dada, “completa e pronta para ser usada” e “*precede* todos os acordos e desacordos”. Opõe-se o entendimento

“natural” e “evidente” da coletividade do “artificial” e “cultural” que mantém as pessoas unidas “a despeito de todos os fatores que as separam” (BAUMAN, 2003:15-16).

Assim, o entendimento comunitário, como “imersão ingênua na vida humana” passa por dois elementos contraditórios. Por um lado, a comunidade é um ambiente de lealdade e de conforto, de “acolhimento” inquestionável, como também é inquestionável o seu sistema de valores. Pelo fato de o entendimento ser do tipo “natural”, a comunidade não resiste “ao momento em que o entendimento se torna autoconsciente”, quando é submetido ao exame e contemplação. A comunidade que fala de si, seria então, uma contradição. Para Tönnies, “numa verdadeira comunidade não há motivação para a reflexão, a crítica ou a experimentação” (BAUMAN, 2003:17). Entretanto, numa época de crescente reflexividade de todos os grupos sociais, esta condição se diminui e é substituída por uma comunidade refletida. Isto repercute também nas pesquisas sobre a “comunidade”.

Assim, surgem na antropologia nos anos 1950 os denominados “*community studies*” para revelar os fatores sociais destes grupos. Robert Redfield, um dos seus proponentes, define três atributos principais na pesquisa das “comunidades reais”. Nos termos de Bauman, são eles: “Distinção”; “Pequenez” e “Auto-suficiência”.

“Distinção” significa: a divisão entre “nós” e “eles” é tanto exaustiva quanto disjuntiva, não há casos “intermediários” a excluir... não há problema nem motivo para confusão – nenhuma ambigüidade cognitiva e, portanto, nenhuma ambivalência comportamental. “Pequenez” significa: a comunicação entre os de dentro é densa e alcança tudo, e assim coloca os sinais que esporadicamente chegam de fora em desvantagem, em razão de sua relativa raridade, superficialidade e transitoriedade. E “autosuficiência” significa: o isolamento em relação a eles é quase completo, as ocasiões para rompê-los são poucas e espaçadas (BAUMAN, 2003: 17-18).

Esses três atributos se unem e conferem proteção aos membros da comunidade em relação às “ameaças a seus modos habituais”, tornando pouco provável que surjam motivações para a reflexão, a crítica e a experimentação (Bauman, 2003, 18).

A unidade e homogeneidade da comunidade depende do bloqueio do fluxo de comunicação que, por ventura, possa ser estabelecido entre os membros da comunidade e os outros, entre os “de dentro” e os “de fora”. Essa unidade começa a

encontrar dificuldade de sustentação “quando o equilíbrio entre a comunicação ‘de dentro’ e ‘de fora’, antes inclinado para o interior, começa a mudar, embaçando a distinção entre ‘nós’ e ‘eles’” (BAUMAN, 2003:18).

A partir deste momento, as condições para a existência da comunidade passam a ser erodidas, quando a comunicação entre os “de dentro” e o mundo externo passa a ter maior peso do que as trocas mútuas internas. Essa “fissura” nos aparatos de proteção da comunidade se tornou possível com o “aparecimento dos meios mecânicos de transporte” e conseqüente dinamização do fluxo de informação entre pessoas participantes de coletividades diversas, situadas distantes umas das outras. Esse fluxo de informação termina por tensionar o “conhecimento internamente disponível” e o repertório de códigos de reconhecimento mútuo que definiam o entendimento “natural”. Essas informações alternativas podem circular tão rápido quanto “as mensagens orais originárias do círculo de mobilidade humana ‘natural’”. Diz Bauman (2003:18): “a distância, outrora a mais formidável das defesas da comunidade, perdeu muito de sua significação”.

A ampliação da velocidade e a “emancipação dos fluxos de informação proveniente do transporte dos corpos”, situação presente e acirrada a cada passo nas sociedades contemporâneas, implica a impossibilidade da manutenção de fronteiras rígidas entre “os de dentro” e “os de fora”. A partir de agora toda unidade deve ser *construída* com base em critérios de “seleção, separação e exclusão” de possibilidades. “O acordo ‘artificialmente construído’ é a única forma disponível de unidade” (BAUMAN, 2003: 18), comprometendo para sempre o estatuto original da comunidade. “A comunidade de entendimento comum, mesmo se alcançada, permanecerá frágil e vulnerável, precisando para sempre de vigilância, reforço e defesa” (BAUMAN, 2003:19).

Assim, Bauman conclui a sua idéia da impossibilidade da comunidade nos dias atuais. Destaca que os homens pós-modernos e cosmopolitas não precisam mais da comunidade no seu sentido “natural”: “Há pouco que possam ganhar com a bem-tecida rede de obrigações comunitárias, e muito que perder se forem capturados por ela” (BAUMAN, 2003:56). Isso porque acredita que uma parte integrante da idéia de comunidade é a “obrigação fraterna”, “de partilhar as vantagens entre seus membros, independente do talento ou importância deles”.

Por outro lado, o autor admite a força ainda invicta da comunidade original, mesmo nos dias atuais, refletida nas chamadas “minorias étnicas”: “Elas parecem

reter plenamente o caráter atributivo do pertencimento comunal, a condição da reprodução contínua da comunidade” (BAUMAN, 2003:82).

Por definição, no entanto, descreve que a atribuição de “minorias étnicas” não é questão de escolha: “e de fato as escolhas que intervêm na reprodução das ‘minorias étnicas’ enquanto comunidades são produtos de coação mais que de liberdade de escolha, e têm pouca semelhança com o tipo de decisão livre imputada ao consumidor livre numa sociedade liberal” (BAUMAN, 2003:82). Essas “minorias étnicas” são, antes e acima de tudo, produtos dos “limites impostos de fora” e só secundariamente do autocerceamento. Mas eles também não dependem da coletividade tradicional assumida de dentro.

Assim, vemos que as populações baseadas na identidade comunal, às quais Bauman denomina “minorias étnicas”, são consideradas excepcionais dentro dos padrões da “modernidade líquida”, atual e, por isso mesmo, tornam-se elementos de mercado da indústria do entretenimento para os ditos cosmopolitas. “A necessidade da comunidade estética” (conceito de Kant) “gerada pela ocupação com a identidade é o campo preferencial que alimenta a indústria do entretenimento: a amplitude da necessidade explica em boa medida o sucesso impressionante e contínuo dessa indústria” (BAUMAN, 2003:63).

Diante destas reflexões, fica geograficamente claro que a manutenção de territórios definidos por comunidades é o resultado destas comunidades coagidas, que não recebem, ou não querem, o direito de refletir as suas próprias construções sociais (veja SAHR, LÖWEN SAHR 2009). Desta forma, a modernidade líquida é também um processo de desmanche territorial que reorganiza, ou melhor, reterritorializa as relações sociais. Por isso, seria interessante saber em que forma, e com que formações geográficas se procedem estes processos.

2.3. A INSERÇÃO DO SIMBÓLICO NO CONCEITO DE COMUNIDADE NA ATUALIDADE: A TEORIA DE ANTHONY COHEN

O conceito de comunidade, tal como fora discutido pelos autores citados até então, sofre grandes transformações a partir dos anos 90. Tendo deixado de ser problematizada em termos de instituição ou prática social, a comunidade passa a ser

entendida enquanto mecanismo simbólico, que permite uma reflexão sobre a diferença cultural podendo, assim, ser entendida como meio privilegiado para a consciência cultural coletiva (GOHN, 2005).

Gohn (2005:59) descreve essa mudança, quando analisa a comunidade como uma “força local organizada” que, diferentemente do que ocorria nos anos 80, não está mais de costas para o Estado, mas, ao contrário, “é convocada a participar e a interagir com os poderes constituídos e parte de sua força advém dessa interação”.

Atualmente, a comunidade é refletida, conjuntamente, com o conceito de identidade coletiva, uma vez que as duas são entendidas enquanto constituintes e operantes na estrutura das relações sociais. As fronteiras “encerram” ou definem a identidade da comunidade e, tal como a identidade individual, é expressa e resulta das interações sociais. Representam, segundo esta abordagem, marcos simbólicos, uma vez que uma comunidade interage com entidades com as quais se assemelha ou se quer distinguir (BARTH 1969 *apud* COHEN 1985:12).

Assim, para alguns autores, dentre os quais se destaca Anthony Cohen (1985), a “comunidade é uma entidade simbólica”, “uma trama que possui sistema de valores e um código moral que proporciona a seus membros um senso de identidade que, por sua vez, gera um processo de construção de sentidos e de significados”. Trata-se de um sistema de interação social composto por núcleos de vivência e de existência fundamentados na confiança e na colaboração e, está baseado no imaginário da comunidade.

Foi esta configuração conceitual da comunidade que a legitimou enquanto símbolo para a identidade coletiva, mediada pela subjetividade individual. Entende-se ainda que os indivíduos se tornam conscientes da comunidade quando se apercebem as suas “fronteiras simbólicas” perante as modificações do sistema das fronteiras em geral. Por definição, a fronteira simbólica marca o início e o fim da comunidade (COHEN, 1985:12) e, por este motivo são fundamentais na construção da comunidade moderna, enquanto delimitações mentais construídas pelos indivíduos que, de diferentes formas, interagem uns com os outros.

Assim sendo, a comunidade existe por meio de um processo de construção simbólica da semelhança entre os seus membros e da acentuação da diferença relativa a outras comunidades. A manutenção desta dialética é concretizada pela

manutenção simbólica das fronteiras da comunidade, individualmente pelos seus membros. Mas também pelas instituições da comunidade em geral.

Enquanto conceito subjetivo, contudo, as fronteiras simbólicas estão imbuídas de um significado diferente conforme as expectativas e interpretações individuais dos seus membros. Em face desta variabilidade de significados e da fluidez implícita na percepção dos limites, a consciência da comunidade é mantida pela manipulação dos seus símbolos, e não mais pela coerência das suas práticas sociais (COHEN 1985:15).

Anthony Cohen sugere ainda que a “comunidade” representa uma estrutura intrincada de relações e modos de “pertença social”. Significa isto que está diretamente relacionada com a consciência individual e coletiva de pertença a um grupo, que, por sua vez, implica um processo de conceituação e conscientização da própria comunidade. Por isso, os indivíduos constroem, simbolicamente, uma comunidade, numa forma reflexiva, transformando-a num recurso e num repositório de significados e num referencial para a sua identidade (COHEN 1985:13).

Geograficamente, esta observação significa que espaços geográficos ligados a comunidades apresentam fortes elementos simbólicos, como já demonstrou a Geografia Cultural, principalmente da vertente da *New Cultural Geography*, que define “heterotopias” como elementos geográficos (COSGROVE 2000, DUNCAN 2000). Esta simbolização, entretanto, necessita de um complemento da ação (veja SAHR 2007, 2008) que interliga processos de significação com estes de ação e socialização.

Geertz (1973) afirma que a cultura é contínua e dinamicamente (re)criada pelas pessoas através das suas interações sociais, sendo que os veículos para a sua interpretação são os símbolos evocados (GEERTZ *apud* COHEN 1985:17). Por outro lado, o simbolismo torna-se particularmente explícito durante e através de rituais que representam um importante meio de experimentação da comunidade. Neste sentido, o ritual confirma e reforça a identidade social e o sentimento de pertença social a um coletivo. É, então, possível falar da eficácia dos símbolos na manutenção de fronteiras, uma vez que é praticada em ações coletivas que destacam a conscientização da diferença entre os grupos (COHEN 1985: 54).

Deste modo, a comunidade, enquanto símbolo de uma identidade coletiva, permite comunicar as diferenças e semelhanças também nas suas ações. Estas

ações partem do indivíduo, mas são mediadas pela sua ligação com a “comunidade”.

Em termos geográficos é interessante, que desta maneira se articulam as relações entre a identidade individual, como ator dessas ações (o mundo vivido), a identidade comunitária nas suas duas formas de comunidade tradicional e comunidade negociada (a comunidade construída), isto diante do fundo das mobilizações da modernidade líquida da sociedade de massa.

2.4. O ESPAÇO IDENTITÁRIO COMO RESULTADO DO PROCESSO DE SOCIALIZAÇÃO

Percebe-se nas colocações anteriores que a formação da identidade dos atores sociais, de certa forma, é ligada tanto à forma social que estes indivíduos constroem como a processos simbólicos e práticos (de ação) que constroem esta forma. Assim, quando uma atitude completamente individualizante é relacionada a um ato simbólico dentro de uma sociedade de massa e suas formas culturais, ela participa na construção, se não até inventa desta “comunidade. A atitude tradicional, um *ethnos*, encontra-se, assim, numa nova postura e torna-se uma atitude funcional. Ela está parcialmente determinada por traços da memória coletiva, mas está também parcialmente livre na atualidade. Esta função do tradicionalismo do grupo vira uma ferramenta simbólica, e os papéis sociais resultam de formações espaciais que definem os limites simbólicos entre o interior e o exterior do grupo.

Segundo Souza (2006), o exterior exerce um importante papel na formação da identidade. Sempre está presente no imaginário, e é profundamente transmitido por meio da cultura. A identidade é, assim, o que nos diferencia dos outros, tanto como indivíduo, grupo social e até como sociedade. Desta maneira, se sobrepõem na cultura diferentes papéis sociais (com suas formas espaciais) que são determinados pelas condições sociais decorrentes da produção da vida material e espiritual, mas também da configuração social.

Estes papéis coincidem, eventualmente não por acaso, com diferentes formas de culturas. Assim, a “cultura erudita” sempre buscou a individualização e sofisticação do gênio, induzindo com este papel um processo educativo civilizatório

da individualização. Esta atitude surgiu com o século XVIII, com a gradativa liberação da burguesia dos moldes figurativos da nobreza. A cultura chamada de “popular”, que foi basicamente um produto científico e nacionalista da burguesia em poder para diferenciar os não-burgueses nacionais (etnicizados) dos burgueses (comerciantes e capitalistas internacionais), tornou-se uma ferramenta para moldar o Estado-nação e suas conseqüentes justificativas para métodos opressores do colonialismo. Com o advento da sociedade de massa, a partir do final do século XIX, principalmente com o propagado de uma “cultura de massa” (artesanato, literatura popular, filmes, música registrada etc.), a sociedade elevou-se a um outro patamar de processos de encontro ao seu auge (CUCHE 1999, STRINATI 1999).

Assim, para Souza (2006), a identidade cultural é vista como uma forma de identidade coletiva característica de um grupo social que partilha as mesmas atitudes e está apoiada num passado com um ideal coletivo projetado. Ela se fixa como uma construção social estabelecida e faz os indivíduos se sentirem mais próximos e semelhantes.

Mas esta cultura, a nosso ver, é diferenciada. Quando nos referimos à identidade cultural, referimo-nos geralmente a uma cultura nacional, ou seja, aquela cultura em que nascemos e que absorvemos ao longo de nossas vidas. Ressalta-se que esta identidade não é uma identidade natural, geneticamente herdada, ela é construída. Hall (1999:50) assim a define: “uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações, quanto a concepção que temos de nós mesmos”.

Para este mesmo teórico, a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, ela não é automática e não é algo inato. Ela é formada ao longo do tempo, através de processos inconscientes. Permanece sempre incompleta, está sempre em processo, sendo formada. Nesse caso, em vez de falar dela como uma coisa acabada, dever-se-ia falar em identificação e vê-la como um processo em andamento. O pensamento da identidade, principalmente em sua concepção moderna, sempre pressupõe estabilidade espacial. Mas os efeitos da globalização vêm cada vez mais substituindo a concepção de “território nacional” pela de mercado, através da troca do enraizamento espacial pela aceleração temporal acarretada pelo avanço tecnológico.

Hall (1999) apresenta três concepções de sujeito e suas respectivas identidades. Diferencia o sujeito do iluminismo, que se centrava apenas em si

mesmo. O sujeito sociológico, para o qual a identidade é formada na "interação" entre o eu e a sociedade, ou seja, considera a sua relação com o mundo exterior, os seus valores, sentidos e símbolos – a sua cultura que se etniciza e nacionaliza. E o sujeito pós-moderno, que assume identidades diferentes, em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um "eu" coerente, mas que se amoldam na cultura de massa. No mundo pós-moderno, ou simplesmente, na atualidade, somos confrontados por esta multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente.

Assim, segundo Hall “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado”.

Há uma espécie de perda de um sentido de si, que Hall denomina de crise de identidade. Esta crise é geral e se observa em quase todas as identidades submetidas ao pós-moderno processo da globalização. Esta situação é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. Sobre isso, Hall destaca:

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar (HALL, 1999:13).

Dessa forma, conforme os argumentos do autor, a sociedade não é um todo unificado e bem delimitado. Ela e suas identidades estão constantemente descentrando-se, sendo deslocadas por forças fora de si, notadamente nas sociedades da modernidade tardia, que são atravessadas por diferenças e antagonismos sociais que produzem uma verdadeira variedade de identidades.

Esse fenômeno chamado por Hall de descentramento/deslocamento tem características positivas. Ele desarticula as identidades estáveis do passado, sim, mas abre também possibilidades para que novas identidades sejam criadas, produzindo novos sujeitos não mais com identidades fixas e estáveis, é verdade,

mas com identidades abertas, contraditórias em processo, mas com uma capacidade de elasticidade para responder às crises do ambiente destes sujeitos.

Assim, para se compreender o complexo de informações e sentimentos que um lugar “exprime”, há de se buscar uma identidade em símbolos que participa da vivência diária dos moradores deste espaço, na sua configuração espacial e social, que a torna única entre tantas outras. Assim, até a memória de uma comunidade, de uma sociedade e de um modo de vida (na sociedade de massa), é construída por seus símbolos culturais, por sua identidade preservada ou renovada (de acordo com os conceitos de Hall), mas nunca sufocada e eliminada. Concebendo a identidade como embutida neste processo de construção, o importante é sempre, segundo o arquiteto colombiano Rogelio Salmona, “pensar e atuar desde e para a própria realidade”.

Considera-se, nesse estudo, a globalização como “real” não sob o ponto de vista econômico, mas como paradigma que engloba o econômico, o ideológico e o cultural, de acordo com a conceituação de Featherstone (1997). Admite-se a globalização como um processo constante que se caracteriza pela eliminação parcial das fronteiras geográficas e políticas, pelo avanço das tecnologias de ponta, pela redução de barreiras tarifárias a fim de facilitar o fluxo internacional de mercadorias, serviços, capitais e culturas, mas que ela apresenta uma influência em quase todos os processos identitários das sociedades pós-modernas.

Esse processo é, para os indivíduos, um processo impositivo e impessoal que a sociedade contemporânea atravessa e que rompe fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e transformando o mundo numa verdadeira aldeia global. Assim, a partir de uma visão simplista, o processo de globalização levaria a sociedade a ver o mundo como um só lugar, em que a sociedade tenderia a se unificar, anulando as diversidades e as culturas regionais.

Portanto, segundo Featherstone (1995), o processo de globalização deveria ser pensado a partir da visão de que mundo é um único lugar, no qual o contato crescente entre os Estados-nação já é irreversível. “A modernidade é inerentemente globalizante”, conforme afirma também Giddens (1991:73).

A partir dela ocorre, assim, uma intensificação das relações sociais em escala mundial, aproximando os povos de diferentes localidades, de forma que acontecimentos que ocorrem em um lugar distante acabam influenciando outros a

muitos milhares de quilômetros, provocando várias transformações, segundo o mesmo autor.

As primeiras influências do processo de globalização sobre as culturas locais geraram uma verdadeira crise de identidades tradicionais, colocando à humanidade mais um desafio: como manter sua identidade conhecida, que não é una, que não é igual, aberta ao outro – assim exige o global – sem se arriscar a perdê-la ou destruí-la?

A medida em que as culturas nacionais tornam-se mais expostas a influências externas, é difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas através do bombardeamento e da infiltração cultural (HALL, 1999: 74).

O confronto com uma verdadeira gama de identidades culturais é traço marcante da contemporaneidade. Ela ocorre, por certo, tanto como enriquecimento numa troca cultural, como empobrecimento na destruição de relações sociais não questionadas. Por isso, é praticamente impossível vislumbrar tudo isso sem negar a tensão entre o global e o local, que, ideologicamente, é permeada por interesses divergentes que resultam num processo desigual e apresentam sua própria geometria de poder (MASSEY, 1994).

A globalização tem, dessa forma, um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação tornando as identidades menos fixas e unificadas. A “unificação” cultural, a desculturalização ou a aculturação, imaginada pelos primeiros estudos acerca do processo de globalização, é hoje contestada por diversos autores. Fala-se em culturas híbridas, em multiculturalidade e, ainda mais recentemente, em pluriculturalidade, interculturalidade e transculturalidade (Taylor, 1994; Canclini, 2006; Bhabha, 1998) como conseqüências positivas da globalização para a sociedade contemporânea.

Segundo Featherstone (1995), o mundo contemporâneo não passa por um empobrecimento cultural, nem por uma atenuação dos recursos culturais. Pelo contrário, o autor afirma que tem havido uma crescente proliferação, quase uma explosão dos repertórios culturais, assim como um reforço das capacidades dos grupos para criar novos modos simbólicos de afiliação e pertencimento. Houve uma expansão de lutas por reformar e remodelar os significados dos símbolos existentes;

de tentativas de minar as hierarquias simbólicas existentes; enfim, de utilizar todos os meios para os fins particulares de uma ampla variedade de grupos, de maneira que resulta cada vez mais difícil serem ignoradas pelos centros culturais dominantes.

Assim, acredita-se cada vez mais que essa dinâmica societária traz evidências contrárias à idéia inicial de uma unificação cultural. Autores como Canclini (2006), Castells (2001), Giddens (1991), Hall (1999), Featherstone (1995) e Ianni (1998) evidenciam, em recentes estudos, que a atual fase da globalização vem provocando reações que buscam uma redescoberta das particularidades, das diferenças e dos localismos.

A dificuldade de manejar níveis crescentes de complexidade cultural, com as dúvidas e ansiedades que isso supõe, são precisamente as razões pelas quais o localismo – ou o desejo de permanecer em uma localidade claramente delimitada, ou de voltar a alguma noção de “lugar” – se converte em um tema importante. Para Featherstone (1995) parece claro que não ajuda muito pensar no “global” e no “local” como categorias dicotômicas, separadas no tempo e no espaço. Pelo contrário, no momento atual, parece evidente que a globalização e a localização se apresentam como processos intimamente relacionados. Dessa forma, o autor considera que podemos hoje nos referir a uma cultura global em um sentido menos totalizador:

...los cambios que se desarrollan como consecuencia de la fase contemporánea de la globalización intensiva pueden ser comprendidos como reacciones provocativas que buscan redescubrir la particularidad, el localismo y la diferencia que generan un sentido unificador, ordenador e integrador de los límites y los proyectos que se asocian con la modernidad Occidental. Entonces, al menos en cierto sentido, puede argumentarse que la globalización “produce” postmodernismo.

FEATHERSTONE (1995)

Acredita-se assim, que o processo de globalização atualmente estabelece uma nova relação entre as culturas locais e as culturas globais. A disseminação das culturas mundializadas influencia os padrões de comportamento, provocando uma valorização das tradições e um fortalecimento dos regionalismos manifestos na identidade cultural.

Dessa forma, é inegável no atual momento histórico social, o processo de revalorização das particularidades e dos regionalismos e localismos culturais. A

sociedade não vive sem esta identidade contraditória e em permanente movimento. Formar espaços, com base na atuação corporal e social significa mediar estas tensões culturais que se exprimem num molde de divergentes culturas. Este desafio se põe tanto para as mais remotas culturas (por exemplo, as indígenas) que se vêm confrontadas com a “modernidade”, como para os adeptos dos papéis culturais formados pelas mídias de massa, como os computadores e a televisão. A condição globalizante traz, ao mesmo tempo, elementos culturais distantes que podem ser incorporados como costumes e valores de outras culturas, como também hábitos do cotidiano desenvolvidos na proximidade, em todas as latitudes. Assim, os localismos, ainda quando exóticos para outras culturas, voltam a ser valorizados, agora disseminados no mundo global.

Neste sentido, esta pesquisa encontra-se exatamente no meio da problemática entre localismo e globalização. Ela aborda esta questão nas suas conseqüências para uma população dita local, que se vê exatamente no campo autóctone da sua cultura, confrontado com um processo de um localismo, que não é construído apenas por eles mesmos, mas com muita influência externa. Assim, preservar a tradição local torna-se – que contradição – um ato da globalização.

3. O TÍTULO DE PATRIMÔNIO DA HUMANIDADE E SUAS IMPLICAÇÕES

Entre as muitas organizações que tiveram suas raízes na reorganização do cenário mundial depois da Segunda Guerra Mundial, na nova globalização, encontra-se a nova “ordem mundial” instituída pelas “Nações Unidas”. As “Nações Unidas” tornaram-se um dos mais importantes promotores da globalização tanto nos seus aspectos políticos, mas também, por seus sub-órgãos, nos aspectos econômicos e financeiros, como a CEPAL, o Fundo Monetário e o Banco Mundial, e nos seus aspectos sociais, como a Organização Internacional do Trabalho, ou a Organização do Turismo.

A UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) é uma dessas sub-organizações. Ela foi criada em 1945 e é basicamente de caráter cultural, portanto, as suas áreas de atuação abrangem a ciência, a educação, a comunicação e a cultura no seu sentido restrito. Dentro desta última área, a UNESCO promove a identificação, preservação e proteção do patrimônio cultural e natural mundial, objetos geralmente considerados de excepcional valor para a humanidade. Este referencial da “Humanidade”, contudo, tem sua base de legitimação no conjunto dos Estados do mundo e representa, assim, um agenciamento que parte da idéia do Estados-nação. Por isso, quando este órgão trata das questões de grupos étnicos na pós-modernidade, ela já toma partido no lado da idéia da Nação, que incorpora diferentes grupos étnicos no conjunto da superioridade da nação. Assim, a organização define interligações entre o dentro e o fora, mas como uma forma específica de delimitação dentro dos Estados. Dessa forma, o patrimônio, principalmente o patrimônio mundial, faz parte de uma fronteira geográfica simbólica, que se baseia na memória coletiva mundial (esta é claramente muito aleatória devido à quase inexistência de uma “tradição global”), mas não de uma específica região.

3.1. O PATRIMÔNIO MUNDIAL E A UNESCO

O patrimônio é definido pela UNESCO (2008) como “o legado que recebemos do passado, vivemos no presente e transmitimos às futuras gerações”.

Descreve ainda que o “nosso patrimônio cultural e natural é fonte insubstituível de vida e inspiração, nossa pedra de toque, nosso ponto de referência, nossa identidade” (UNESCO, 2008). O “nós” apontado aqui é o conjunto dos povos-nação, e não um “nós” genérico de uma suposta humanidade. Assim, qualquer cultura regional ganha forma apenas quando aparece de forma exótica que se confronta e delimita com o Estado-nação moderno e o internacionalismo. O “patrimônio” é, assim, não a lembrança de vivências, mas a monumentalização dessas vivências.

Para fins de registro e tombamento, a UNESCO divide o Patrimônio da Humanidade em Patrimônio Natural e Patrimônio Cultural. Neste contexto, o Patrimônio Cultural é composto por monumentos, grupos de edifícios ou sítios que tenham valor histórico, estético, arqueológico, científico, etnológico ou antropológico.

Etimologicamente, Choay (1992:54) define o patrimônio como “herança paterna”, e como tal, pode-se considerá-lo como um referencial, que faz parte de “nossa” história e de “nossa” identidade. Claramente, percebe-se a reconstrução/invenção de uma comunidade no sentido mundial (família) nestas colocações. Sendo declarados patrimônios da humanidade, os sítios culturais, naturais ou mistos, pertencem a todos como a uma família. Assim, independente do território em que estejam localizados, estes sítios devem ser preservados, pois fazem parte dos bens inestimáveis e insubstituíveis não só de cada país, mas de toda a humanidade. “A perda, por degradação ou desaparecimento, de qualquer desses bens eminentemente preciosos constitui um empobrecimento do patrimônio de todos os povos do mundo” afirma a UNESCO (2005).

Pode-se reconhecer, com base nas respectivas qualidades notáveis, “um valor universal excepcional” a certos elementos do referido patrimônio que, por essa razão, merecem ser muito especialmente protegidos contra os perigos cada vez maiores que os ameaçam. Segundo a UNESCO (2008), é justamente o seu valor dito universal que faz com que, como patrimônio mundial, os mesmos sejam excepcionais. Desta maneira, o Patrimônio apresenta geralmente um caráter comunitário exótico, e ainda uma confirmação do princípio da raridade, e não do princípio de um caráter comunitário tradicional.

Conseqüentemente, o campo de atuação da UNESCO em relação à proteção dos bens culturais manifesta-se na promoção na “comunidade internacional” para a adoção de convenções e recomendações internacionais e na organização de movimentos de solidariedade internacional, especialmente as

campanhas internacionais para a salvaguarda dos monumentos. Outra contribuição dada pela UNESCO é a ampliação da tutela internacional dos bens culturais. A comunidade tradicional e exótica torna-se apenas instrumento e signo desta interação internacional. Assim, a duplicidade da idéia da comunidade (internacional e local) é responsável por um novo posicionamento do Estado-nação dentro deste jogo.

Nesse conjunto, em 1972, a UNESCO promoveu a Convenção do Patrimônio Mundial, que definiu as classes de sítios naturais ou culturais que podem ser considerados para a inscrição na Lista do Patrimônio Mundial e fixou que quem é responsável pelos os deveres são os Estados-membros, que identificam possíveis sítios. A Convenção definiu também o papel que corresponde aos Estados-membros na proteção e na preservação desses sítios (UNESCO, 2005). Assim, o Estado-nação torna-se agente e mediador de ambos os conceitos comunitários (internacional e local) e, desta maneira, ambos podem ficar apenas simbólicos em relação a atuação do Estado. Neste sentido, as comunidades tradicionais são mais impostas do que verdadeiramente surgidas organicamente.

A Convenção de 1972 é, portanto, um instrumento romântico e simbólico que, como para Lanari Bo (2003: 101), “gerou ações de cooperação internacional, estimulou desenvolvimento e auto-estima de comunidades locais, incentivou o turismo e, sobretudo, contribuiu para a preservação dos sítios”. Entretanto, não é a comunidade local, nem a comunidade internacional que assina a Convenção, mas é o Estado-membro, tornando os bens do Patrimônio Mundial localizados em seu território um patrimônio nacional. Ao inscrever os sítios que se encontram em seu território na lista, o país solicitante reconhece, sem prejuízo da soberania territorial e dos direitos de propriedade, uma concepção de comunidade, geralmente internacional, que oferece à comunidade local a função de preservar os bens simbólicos necessários para manter a identidade nacional. Submete, desta maneira, o padrão local ao padrão nacional como patrimônio mundial, e faz a “comunidade internacional participar” no re-fortalecimento “controlado” da comunidade local. Assim, a própria comunidade local “protegida” e o seu patrimônio tornam-se, neste contexto, instrumentos da política nacional, e não necessariamente atores que gerenciam a sua auto-expressão na vivência das pessoas.

Administrativamente, a autoridade internacional da UNESCO, no campo da proteção dos bens culturais, é representada por meio de um órgão executivo

permanente, o Comitê do Patrimônio Mundial. Paralelamente às ações do Comitê, há um fundo internacional para recolher e distribuir os recursos necessários para financiar as ações protetoras. Compete ao Comitê do Patrimônio Mundial manter em dia e publicar a Lista do Patrimônio Mundial e a Lista do Patrimônio Mundial em Perigo, assim como deliberar sobre a inclusão de um bem cultural em qualquer uma dessas listas “segundo os critérios que haja estabelecido” (UNESCO, 2005). Além disso, o Comitê tem a função de receber e estudar os pedidos de assistência internacional formulados pelos Estados-membros na Convenção do Patrimônio Mundial de 1972 “no que diz respeito aos bens do patrimônio natural e cultural em seus territórios”.

Atualmente, a Lista do Patrimônio Mundial totaliza 878 sítios em 145 países, sendo 679 sítios culturais, 174 sítios naturais e 25 mistos (sítios que têm, concomitantemente, excepcional valor natural e cultural), espalhados por todos os continentes. Alguns destes sítios encontram-se em mais de um país, como é o caso do Parque Nacional do Iguaçu, situado no Brasil e na Argentina, por exemplo.

A solicitação de inscrição de um sítio na Lista do Patrimônio Mundial deve partir dos próprios Estados signatários. Para a UNESCO, um país se torna signatário ao assinar a Convenção do Patrimônio Mundial comprometendo-se a proteger o seu patrimônio cultural e natural. A cada ano, o Comitê do Patrimônio Mundial, constituído por representantes de 21 países eleitos pela Conferência Geral da UNESCO, se reúne para analisar as propostas de adesão de novos sítios à Lista do Patrimônio Mundial e definir quais serão aceitos.

Quando se fala das comunidades pós-modernas, com seu caráter voluntarista (BAUMANN) e simbólico (COHEN), precisa-se investigar com atenção a categorização dos critérios do Patrimônio: para figurar na Lista do Patrimônio Mundial os sítios devem responder a um ou mais critérios de seleção definidos nas diretrizes operacionais, documento que é uma espécie de anexo técnico da Convenção. Segundo a UNESCO (2005), cada bem cultural da lista deve ter valor “excepcional”. Esta “exceção” já demonstra que a Convenção não protege comunidades típicas, mas apenas comunidades exóticas, que se percebem ou atuam no fundo do cenário da globalização, da modernização e da construção do Estado-nação. Eles se destacam pela alteridade, pelo “ser diferente”, baseado em diferentes técnicas da formação social.

Um bem cultural é considerado, assim, de valor excepcional quando:

- i. representa uma realização artística, uma obra-prima do gênio criativo humano, ou;
- ii. exerce grande influência, por um período de tempo ou dentro de uma área cultural específica do mundo, a respeito do desenvolvimento de arquitetura, das artes monumentais, do planejamento de cidades ou do modelo de paisagens, ou;
- iii. representa um testemunho especial ou no mínimo excepcional de uma civilização ou tradição cultural desaparecida, ou;
- iv. é um excepcional exemplo de um tipo de construção ou conjunto arquitetônico ou paisagem que ilustre significativo(s) estágio(s) da história humana, ou;
- v. é um exemplo excepcional de ocupação humana tradicional ou de uso de terra representativo de uma cultura (ou culturas), especialmente quando se torna vulnerável sob o impacto de mutações irreversíveis;
- vi. é direta ou claramente associado com eventos ou tradições vivas, com idéias ou com crenças, com obras artísticas e literárias de importância universal excepcional (o Comitê considera que esse critério deve justificar a inclusão na lista somente em excepcionais circunstâncias ou aliadas a outros critérios).

Curiosamente, o parâmetro básico dos julgamentos do Comitê é a “autenticidade” ou “integridade” do bem. Considera-se “autêntico” aquele bem que atende à sua concepção original, em “modelo”, material, artesanato ou ambiente. Segundo a Convenção do Patrimônio Mundial de 1972 (UNESCO, 1972), o critério “autenticidade” privilegia o aspecto exterior do bem, tornando-se secundário apurar se sua utilização era a mesma na época em que foi concebido. Assim, a “autenticidade” é uma aplicação de um conceito de fora, geralmente definido por conceitos científicos, é não uma auto-expressão da população local.

Após estudos e avaliações que “verificam” esta “autenticidade”, geralmente feitos por especialistas da área (cientistas), o Comitê do Patrimônio Mundial toma a decisão final de inscrever, adiar ou recusar a inscrição do sítio na Lista do Patrimônio Mundial. O conjunto das paisagens patrimoniais é, conseqüentemente, o imaginário deste grupo de especialistas que atuam com o apoio dos Estados-nação, mas não necessariamente um conjunto empírico da vivência das pessoas. Trata-se,

de certa forma, de um “parque temático de símbolos de comunidades” que chamam atenção para a comunidade internacional.

A inclusão na Lista do Patrimônio Mundial, no entanto, pode não ser permanente. Um bem cultural pode também ser excluído da Lista do Patrimônio Mundial, quando perder as características que deram causa a sua inscrição na Lista, ou nos casos de suas qualidades intrínsecas terem sido ameaçadas por atividades que contradizem a função da patrimonialização, ou ainda quando os meios corretivos necessários apresentados pelo Estado-membro não tenham sido executados no prazo proposto. Uma das instâncias para esse exercício são os Relatórios Periódicos, realizados por região, que visam ao levantamento abrangente das condições atuais de cada sítio. Em cada relatório estão previstas reuniões nacionais e regionais, workshops e missões *in loco*.

Para tanto, a assistência internacional prestada pelo Comitê do Patrimônio Mundial – que no caso do patrimônio cultural é prestada pelo ICOMOS¹ – compreende também um sistema de monitoramento, ou seja, de acompanhamento do estado de conservação dos bens culturais inscritos na Lista do Patrimônio Mundial. Mediante o sistema de monitoramento, o Comitê poderá periodicamente, certificar-se se determinado bem cultural atende ainda aos requisitos que motivaram sua inscrição na Lista. Neste contexto é interessante ressaltar que este sistema de monitoramento vem sendo realizado sem uma metodologia precisa e, segundo Lanari Bo (2003:102), embora esteja prevista a possibilidade de exclusão da lista, até hoje não se verificou nenhum caso. Esta fixação do patrimônio o torna ainda mais excepcional, tirando-o não apenas dos atuais processos hegemônicos sociais, mas também da sua temporalidade e capacidade de adaptação a novas situações.

Assim, esta análise demonstra que a idéia da comunidade tradicional no contexto da pós-modernidade não pode partir de uma simples afirmação que tal e tal comunidade existe. Pelo contrário, o poder da definição e determinação fica quase completamente fora da população local, hoje na mão do Estado-nação. Assim, é interessante verificar quais são as possíveis intenções e conseqüências de uma declaração de patrimônio.

¹ O ICOMOS é o principal consultor da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) em matéria de conservação e proteção do patrimônio. Tem como missão, no âmbito da Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural (1972), aconselhar o Comitê do Patrimônio Mundial e a UNESCO na avaliação das candidaturas de novos bens culturais à Lista do Patrimônio Mundial.

3.2. AS IMPLICAÇÕES PRÁTICAS DO TÍTULO DE PATRIMÔNIO MUNDIAL – CONSEQUÊNCIAS ECONÔMICAS, SOCIAIS E CULTURAIS

Fazer parte da Lista do Patrimônio Mundial é importante para os países signatários. Significa, entre outras coisas, subsídios para a proteção dos bens tombados, que podem ser assim preservados, tornando-se instrumentos da memória coletiva e legados às futuras gerações, como também, servem de incremento ao turismo e, conseqüentemente, possibilidades econômicas, culturais e sociais. Viabiliza ainda a busca por subsídios adicionais de entes financeiros internacionais para o desenvolvimento e preservação.

Diante disso, é interessante observar que nos últimos anos se assiste a um grande incremento nas propostas de constituição de lugares e objetos como patrimônio da humanidade. Para a UNESCO, desde o início da década de noventa, o número de bens patrimonializados quase triplicou: de 282, em fins da década de 1980, a 878, no ano de 2008 (UNESCO, 2008). No entanto, alguns autores começam a questionar a legitimidade da “seleção” dos bens que se tornam patrimônios da humanidade.

Assim, alguns estudos consideram que a competência para patrimonialização dos lugares associa-se a um interesse das elites dirigentes do Estado-nação por situá-los num mapa cultural atual e promover a sua mercantilização através da prática turística. Presumem que há interesse dos agentes elitistas locais ou das autoridades estatais de que certos objetos ou lugares formem parte do patrimônio mundial. Assim, a partir de sua sacralização no imaginário turístico (MINCA, 2003) se legitimam os mecanismos postos em jogo para incentivar a exploração econômica a nível mundial (BOSQUE MAUREL, 1996).

Considerando esse contexto, Castro & Zusman (2007) distinguem duas correntes e linhas de argumentação. A primeira parte da inquestionabilidade do requerimento de patrimonializar certos bens ou lugares, e focaliza seu interesse nas estratégias para obter consenso e garantir a gestão. Dentro dessa linha, os autores citam o exemplo daqueles estudos que consideram de importância a participação social, tanto nos processos de patrimonialização como na definição de seus usos (CANCLINI, 1995).

A segunda linha busca desconstruir o conceito de patrimônio ao considerar que os processos de patrimonialização supõem a presença de um Comitê de autoridades que “selecionam” e “ativam” um conjunto de atributos em certos monumentos, construções e lugares (PRATS, 1998; GRAHAM, ASHWORTH, TUNBRIDGE, 2000). Portanto, entendem que tais atributos estariam associados a certas idéias de natureza, história e genialidade que possuem aquelas autoridades porta-vozes de valores hegemônicos (PRATS, 1998). Nessa mesma linha de pensamento, Prats (1998) e Bourdieu (1997) afirmam que a agregação de valor de determinados bens (tangíveis ou intangíveis) está direta e intrinsecamente vinculada à ideologia dominante. Dessa forma, concluem que o patrimônio é então uma materialização dos postulados ideológicos dos setores que detêm o poder econômico e político, e simboliza os seus valores. Segundo esses autores, são os Estados nacionais que, mediante suas instituições e seu poder, determinam quais os bens que serão catalogados como patrimônio e quais não serão.

Neste contexto, também os estudos de Peixoto (1997a, 1997b, 2000a, 2000b) analisam a co-relação entre o título de patrimônio da humanidade e o incremento do turismo nesses locais. O autor afirma que a mudança de identidade simbólica conseguida com a obtenção deste título “não pode deixar de ser vista como uma bandeira que é agitada para funcionar como imagem de marca de lugares que procuram tornar-se mais competitivos, sobretudo em termos de captação dos fluxos do turismo histórico e patrimonial e das estratégias de mediatização dos lugares” (PEIXOTO, 2000a).

O mesmo autor caracteriza que ocorre hoje uma inversão ou adulteração da filosofia fundadora do regime dos Patrimônios Comuns da Humanidade, definida inicialmente pela Convenção do Patrimônio Mundial, de 1972. Essa se fundamentava no respeito, na tolerância e no desenvolvimento social e culturalmente equilibrado, considerando que os bens a serem protegidos têm um valor universal e um interesse excepcional que justificam que a humanidade no seu conjunto se empenhe na sua salvaguarda.

Peixoto (2000a) destaca que na atualidade, porém, há uma relação direta entre o processo de patrimonialização e os processos mercantis ligados às economias urbanas que se alimentam das chamadas indústrias culturais. Ele demonstra que a posição que os países ocupam na lista do patrimônio mundial é muito semelhante àquela que ocupam na hierarquia dos destinos mais procurados

pelo turismo internacional. A sua pesquisa revela que países com acervos patrimoniais mais valiosos ou mais valorizados pela indústria turística se empenharam, na última década, em reforçar a competitividade dos seus mercados turísticos por via da aquisição e afirmação de uma imagem de marca sustentada pelo estatuto de patrimônio mundial.

Desta forma, o patrimônio tornou-se um dos campos preferenciais das indústrias culturais urbanas (FORTUNA, 1997; ZUKIN, 1997; PEIXOTO, 1997a; PEIXOTO, 1997b). No plano simbólico em que se joga o prestígio e se difundem imagens que realçam o potencial competitivo das cidades, “o espírito de lugar e os símbolos que o representam tornaram-se campos privilegiados de transformação das identidades urbanas” (PEIXOTO, 2000b).

A filosofia anti-mercantil subjacente à origem do regime de patrimônio comum da humanidade foi sendo subvertida à medida que o patrimônio foi ganhando importância, quer no contexto da indústria turística, quer no âmbito das políticas locais, onde se foi desenvolvendo a consciência da crescente territorialização da concorrência e da competitividade.

Neste sentido, o aumento da procura do título de patrimônio mundial resulta da pressão que os lugares foram sentindo para desenvolver, como elemento do mercado simbólico, para se tornarem ou se manterem competitivos pela sua raridade. Isso porque a conversão do patrimônio em mercadoria ocorre num contexto em que a própria competitividade das mercadorias depende mais da sua imagem e apresentação estética que do seu conteúdo (PEIXOTO, 2000a), e que a certificação de um bem como patrimônio mundial lhe confere tanto uma imagem de marca, quanto um valor acrescentado significativo. Ao recorrerem aos patrimônios para promoverem nacional e internacionalmente a sua cidade, muitos responsáveis locais investem, sobretudo, na formação de um discurso, de uma iconografia e de um esteticismo específicos do espaço da cidade, de que o título de patrimônio mundial se torna uma das principais referências, influenciando também as identidades locais.

Assim, para Carr (1994:52), o patrimônio tornou-se uma grande indústria internacional e a ação da UNESCO no domínio da identificação de sítios naturais e bens culturais, bem como a sua posterior inscrição na Lista Mundial, tem contribuído em muito para apoiar essa indústria: talvez não intencionalmente, mas ainda assim de modo efetivo.

Castro & Zusman (2007) destacam ainda que o processo de patrimonialização de um objeto ou lugar impulsiona a construção de uma “rede escalar” em que participam diferentes sujeitos com distintos interesses e objetivos. Observam que alguns sujeitos, que atuam a nível local, podem associar-se com outros que têm um campo de ação a nível nacional ou global para conseguir a patrimonialização de certos objetos ou lugares.

No entanto, sabe-se que o turismo excessivo ou o turismo mal gerido, bem como o desenvolvimento relacionado com o turismo, podem ameaçar a sua natureza física, a sua integridade e as suas características significativas. A envolvente ecológica, a cultura e os estilos de vida das comunidades residentes também podem ficar degradadas, assim como a experiência que o visitante tem desse lugar.

Nesse sentido, Choay (1992:185-198) refere-se ao perigo que os centros e bairros antigos correm com a recente valorização cultural e turística, com os excessos de consumo patrimonial, com a implantação de atividades terciárias, criando migrações diárias e tráfego em total dissonância com a sua morfologia e escala. A partir do momento em que deixar de ser objeto de um culto irracional e de uma valorização incondicional (hipótese improvável para Choay), o enclave patrimonial poderá tornar-se terreno sem preço de uma recordação de nós mesmos no futuro.

Valene Smith (1989) aborda igualmente as questões problemáticas do turismo cultural neste sentido, quando escreve que “os contatos entre turistas e locais podem dar origem a tensões, uma vez que estes podem não estar dispostos a ver a sua intimidade usada como atrativo público-turístico”. O autor apresenta casos em que se reconhecem os efeitos do turismo (massificação cultural) na distorção das culturas locais. Obviamente, o património e o turismo estão relacionados, mas não necessariamente interdependentes: “o património tem autonomamente um papel de educação formal, pesquisa e conservação que não estão relacionados com o turismo e lazer” (Herbert, 1997:2).

Diante destes efeitos da interligação entre património e turismo, surge uma outra discussão, agora política e não comercial, acerca do processo de patrimonialização, que é a participação efetiva das populações locais. Gutierrez (1989) afirma que um objetivo primário da gestão do património é a comunicação do seu significado e a necessidade da sua conservação para a sua comunidade residente e para os visitantes. Nesse sentido, o autor também define que a

patrimonialização somente faz sentido se o seu objetivo for preservar os lugares e culturas para as populações originárias, que de fato têm o sentimento de pertencimento ao lugar e possuem identidade cultural com o bem a ser preservado.

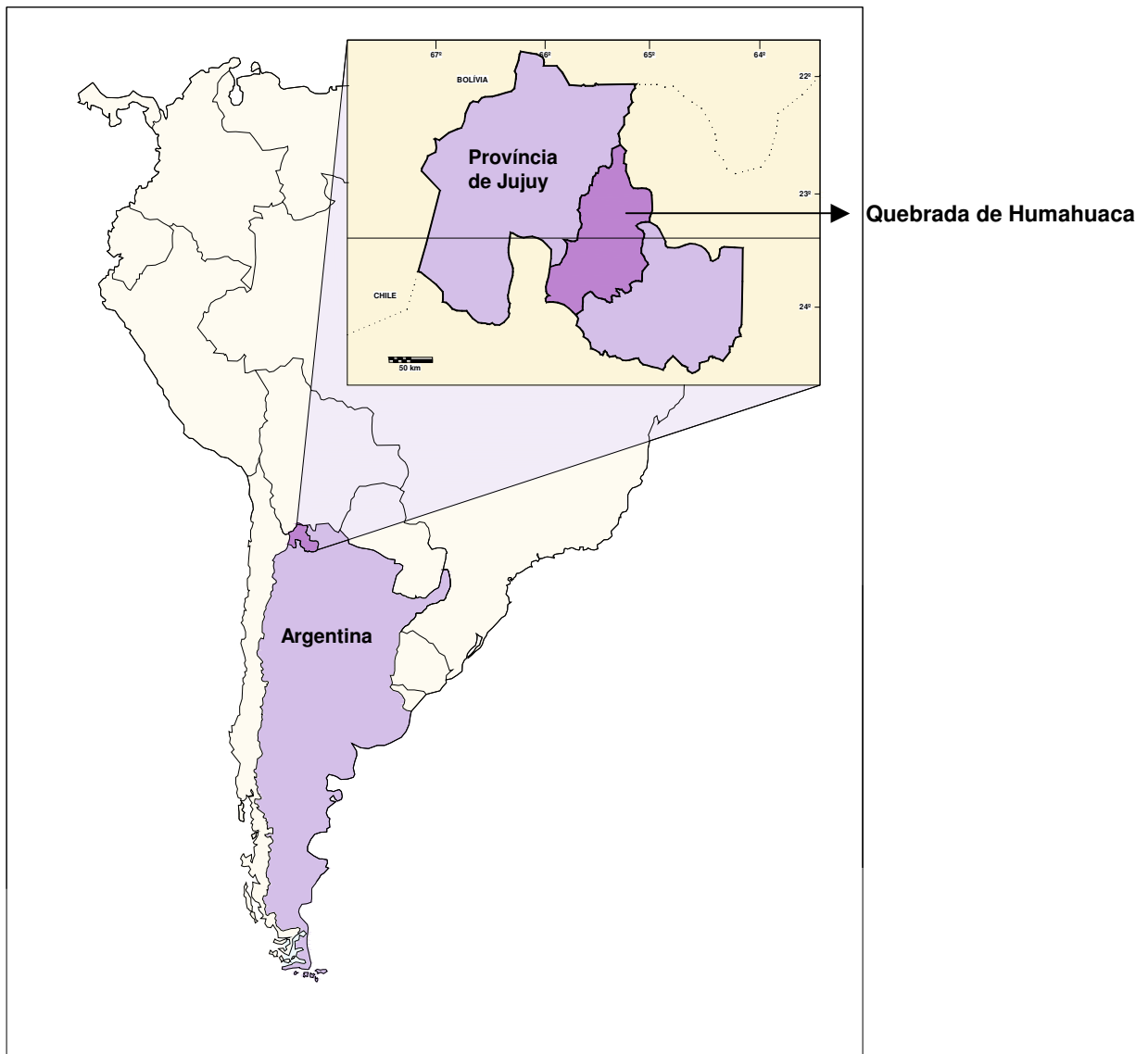
Neste momento, o acesso ao patrimônio, razoável e bem gerido física, intelectual e emocionalmente, e ao desenvolvimento cultural é tanto um direito, como um privilégio. Ele traz consigo um dever de respeito pelos valores e pelos interesses, e de equidade para com a comunidade residente atual, para com os curadores ou os proprietários indígenas da propriedade histórica, assim como para com as paisagens e as culturas a partir das quais esse patrimônio evoluiu. Esta situação, entretanto, raramente ocorre na atualidade.

Mostra-se, neste cenário de patrimonialização, que as lógicas do mercado e as lógicas sociais, de certa forma, se contradizem. Assim, o que for previsto ser um instrumento simbólico em conformar uma “comunidade internacional”, para pacificar esta comunidade, torna-se um elemento problemático e disputado ao nível global, incrementado pela forte ação do mercado dentro dessas lógicas e relacionamentos sociais. Por isso, o objetivo do próximo capítulo é demonstrar, como a região da Quebrada de Humahuaca tornou-se objeto dentro destes processos conflitantes.

4. A QUEBRADA DE HUMAHUACA: PATRIMÔNIO DA HUMANIDADE

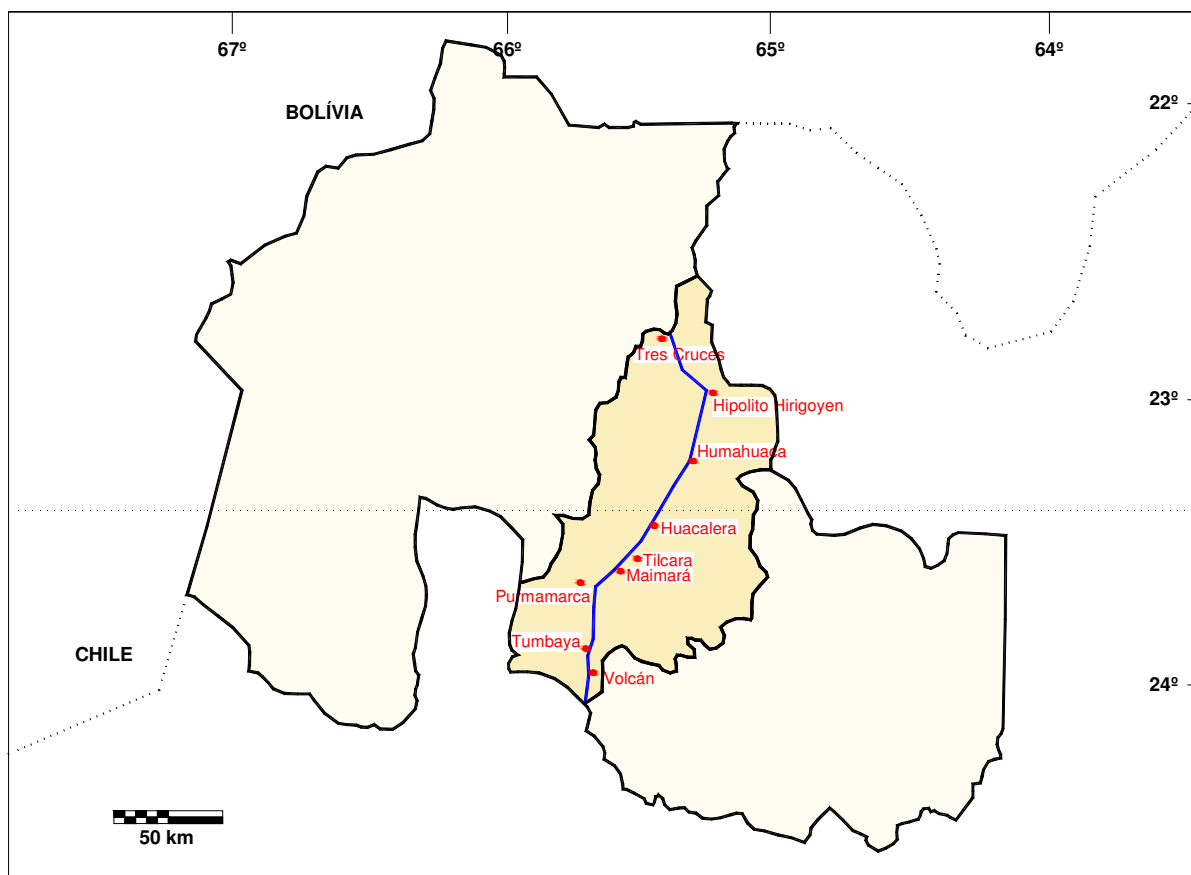
A Quebrada de Humahuaca localiza-se na Província de Jujuy, no extremo noroeste da Argentina (figura 01), ao longo de uma falha tectônica que conforma um corredor natural com direção norte-sul de cerca de 155km. No seu vale passa o leito do Rio Grande de Jujuy. Hoje, este vale tange os departamentos de Tumbaya, Tilcara e Humahuaca. Limita-se a oeste pelo *Altiplano de la Puna* (a cerca de 3.800 metros acima do nível do mar), ao leste pelas serras sub-andinas e Yungas, e ao sul por vales mais baixos (figura 02).

Figura 01: Localização da Província de Jujuy e da Quebrada de Humahuaca



Fonte: adaptado pela autora

Figura 02: Os principais povoados da Quebrada de Humahuaca



Fonte: adaptado pela autora, de Nielsen (2001)

Na Quebrada vivem, segundo o último censo demográfico argentino, que data de 2001 (INDEC, 2001), cerca de 31.721 habitantes, concentrados principalmente nos setores norte e central do vale. Lá, os povoados mais importantes são Purmamarca, Tilcara, Maimará e Humahuaca. O restante da população se encontra nas demais localidades (Uquía, Huacalera, Tres Cruces), estas menores, ou até vive dispersa no espaço rural ao longo do leito do Rio Grande ou nos vales atribuintes. Do total de habitantes da Quebrada, 56% pertencem a áreas urbanas, enquanto que 44% vivem em áreas rurais.

Analisando-se a situação da ocupação do território da Quebrada entre os anos 1980 e 2001 percebe-se uma tendência crescente à urbanização (mas em cidade pequenas) da população em detrimento da área rural, já que esta vem perdendo participação no total da população. Em 1980 os habitantes rurais compreendiam ainda 61,7% do total da região; esta taxa diminuiu para 50,3% em 1991 e hoje chega a 44% em 2001 (INDEC, 1980, 1991 e 2001).

4.1. O VALOR EXCEPCIONAL DA QUEBRADA DE HUMAHUACA

O valor da Quebrada de Humahuaca se define tanto pela sua configuração da paisagem natural, como pelo seu conjunto cultural.

A paisagem natural segue o padrão das quebradas ao pé dos Andes orientais. Uma Quebrada é definida por Reboratti (2003:18) como “uma abertura estreita e áspera entre montanhas”. No caso da Humahuaca, trata-se de um vale profundo localizado entre cordões montanhosos com direção norte-sul, notadamente marcada pelo curso do Rio Grande de Jujuy. A forma e sentido da Quebrada são resultantes da estrutura geológica regional, dominada por mantos de deslizamento procedentes do oeste, e dinâmica tectônica que, em suma, pressiona horizontalmente os materiais rochosos do leste. O resultado dessa tensão é uma série de formações rochosas que terminaram cedendo e fraturando-se, gerando deslizamentos dos blocos pré-existentes. A repetição dessa dinâmica fez com que, tanto as linhas estruturais mais significativas da região, como o afloramento dos distintos tipos de rochas, tenham uma marcada orientação norte-sul (REBORATTI, 2003:19).

A Quebrada de Humahuaca se encontra sobre o trópico de Capricórnio, recebendo altos níveis de radiação solar. Apesar disso, e principalmente devido à altitude, o clima é fresco e mostra uma considerável amplitude térmica diária e ao longo do ano, com temperaturas médias que oscilam entre 7°C em julho e 16°C em dezembro (NIELSEN, 2004:23). O clima da Quebrada é, apesar de fresco, seco e as precipitações são escassas – concentrando-se entre novembro e março. A seca e o regime de estiagem de chuvas são causados pelas serras do leste que impedem a passagem das chuvas, salvo no verão, quando alguma umidade consegue superar as montanhas para alcançar o vale do Rio Grande, onde se precipita em forma de chuvas torrenciais. Isso provoca o marcado contraste que há entre o volume de precipitações nos vales orientais de Jujuy e a zona de San Salvador de Jujuy, onde as precipitações alcançam 1000 mm, e a Quebrada que não chega a receber 200 mm anuais (NIELSEN, 2004:23).

A região de estudo é um complexo de vários vales fluviais de distintos tamanhos. O seu sistema hídrico tem como eixo principal o vale do Rio Grande, no qual desembocam diversos outros cursos d'água menores. Os rios principais

caracterizam-se por uma marcada estacionalidade, com máximos e mínimos coincidentes com o final das estações úmidas e secas. Não chegam a se esgotar completamente nos meses desfavoráveis, graças à inércia que lhe conferem as dimensões de seus leitos e a capacidade de armazenamento de água nos depósitos sedimentários, localizados nos vales transversais. Já os cursos menores são mais dependentes de fatores locais e podem apresentar hidrogramas mais irregulares (REBORATTI, 2003:24).

A vegetação, em geral, reflete as mudanças climáticas e altitudinais que a Quebrada vai sofrendo ao longo de seu traçado (figura 03). Nas áreas mais altas, a vegetação e os solos apresentam fisionomia típica de zonas semi-áridas, ao contrário dos vales, terraços e planaltos aluviais que favorecem a infiltração e retenção da umidade durante mais tempo, permitindo a instalação de vegetações mais densas que se beneficiam de solos férteis.

Figura 03: Paisagem natural da Quebrada de Humahuaca



Fonte: Nielsen (2004:37)

Todo este conjunto ecológico, formado por intervenções tectônicas, irregularidades estacionais e regimes pluviométricos intensos da Quebrada, criam uma paisagem que impressiona pela sua rudez, sua expressão de uma “*wilderness*”, onde a natureza predomina.

Esta paisagem mostra sua influência diretamente nas atividades econômicas da população dos vales, que na sua esmagadora maioria dependem da agricultura e assim, da água para a sua produção. Mais de 50% das famílias da região vivem diretamente da produção agropecuária, o que coloca essa atividade em primeiro lugar como geradora de emprego e renda (INDEC, 2005). Na agricultura, a produção se concentra em hortaliças e alguns cultivos de origem andino, como algumas variedades de batata, milho, *oca* e o *ulluco* (tubérculos comestíveis). Também, em menor escala, se produz frutas e flores e se pratica a criação de ovinos, caprinos e bovinos. Dessas produções derivam subprodutos, como queijos, couro e artesanatos de lã.

A mão-de-obra familiar predomina no setor agro-pecuário, se desenvolvendo em um esquema de produção tradicional, de baixa eficiência comercial e praticamente não gerando empregos formais (Panorama Económico Provincial de Jujuy, 2008). A estrutura econômica de Jujuy, porém, caracteriza-se por uma estrutura dual. Desta maneira, co-existem com esta agricultura de pequeno porte (com grande número de pequenos e médios produtores, minifundiários e trabalhadores informais), alguns poucos empreendimentos de grande tamanho, altamente produtivos e orientados pelo mercado. Atualmente, na Quebrada vivem cerca de 2.300 famílias de produtores, dos quais 90% são pequenos produtores e mais de 70% são considerados minifundiários. A quase totalidade desses produtores pertence a povos indígenas da região, geralmente localizados em solos de pouca fertilidade. Entretanto, os solos de alta fertilidade, cerca de 75% da superfície, se concentram nas grandes extensões de poucos proprietários. Com esta situação, a Quebrada de Humahuaca apresenta dados preocupantes em relação ao índice de pobreza da zona. Estima-se que cerca 31,8% da população quebradense não atinge suas necessidades básicas (INDEC, 2001).

Além da agropecuária, não se registram outras atividades econômicas de grande importância na Quebrada, além de um comércio de pequeno porte e profissões de artesões. Porém, o turismo começa se apresentar como uma alternativa de maior importância, notadamente após a declaratória de Patrimônio Mundial em 2003. Assim, a Quebrada é uma dessas regiões, onde o Patrimônio mundial interfere diretamente na valorização de uma atividade turística num ambiente, que até então fora caracterizado pela precariedade da vida de sua população local. Por isso, a questão cultural ganha cada vez mais importância.

4.2. A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA E CULTURAL LOCAL

O noroeste argentino mostra que é um campo complexo de cultura e dispõe de uma longa e dinâmica história de comunidades locais. Em mais de 10.000 anos, a Quebrada desenvolveu, assim, diversas formas de relação entre as comunidades, sociedades, o ambiente e o território. Nas diferenças culturais dos habitantes de Jujuy, Cruz (2006:47) aponta hoje, em particular, a forte presença da população indígena que marca esta região profundamente.

Aschero (*apud* REBORATTI, 2003:27) supõe que o início da história humana da Quebrada começa cerca de 11.000 anos atrás, comprovando com vestígios arqueológicos que remontam a essa época. Assim, estima-se que o primeiro ingresso do homem no ambiente quebradenho corresponde a um processo de exploração ocasional dos recursos locais efetuados por pequenos grupos de caçadores-coletores, que depois evoluíram para uma economia extrativista e, mais tarde ainda, para uma economia de produção agrícola. Iniciava-se, além da caça, neste momento, a criação de animais e uma agricultura incipiente.

Esse incipiente padrão de subsistência marcou uma forma de uso do espaço com uma mobilidade mais reduzida e culminou no progressivo domínio das atividades agropastoris, desencadeando mudanças significativas nas organizações sociais e padrões de assentamento. Iniciava-se uma nova forma de ocupação, como aparece nesta época em todo o território dos Andes: as aldeias (REBORATTI, 2003:29). Esse é considerado um momento chave na história do homem andino, porque a produção de alimentos no decorrer dos séculos seguintes deu suporte econômico para as grandes civilizações que surgiram principalmente nos Andes centrais.

Desse período restam as primeiras evidências de trocas culturais, através de uma intensa atividade de intercâmbio entre as comunidades aldeanas com estes centros civilizatórios. Neste contexto, a Quebrada de Humahuaca constitui uma zona de transição entre as Punas do Altiplano e o ambiente subtropical do leste, conhecido como Chaco. Essa posição geográfica imprimiu uma particular dinâmica à vida dos povos indígenas que ali viveram e também aos movimentos de pessoas. As diversas comunidades indígenas da região se integravam por meio de uma

complexa rede de vias por onde circulavam caravanas de lhamas, levando bens, produtos e informações.

Predomina hoje ainda na Quebrada a origem étnica dos povos indígenas Omaguacas. Esses possuíam uma forte ligação e, até uma dita “filiação” chaquenha, por causa das amplas relações econômicas e sociais que estabeleceram com as populações indígenas do Chaco. Sua localização no território fazia da Quebrada de Humahuaca uma espécie de fronteira oriental com os grupos indígenas dos Andes, desenvolvendo e estabelecendo suas relações através das numerosas e concorridas “portas de entrada ao Chaco” (CRUZ, 2006:47). Essas portas são acidentes naturais que comunicavam ambos os ecossistemas e por isso ali circularam produtos e homens dinamicamente durante os períodos pré-inca, inca e hispânico.

Os Omaguacas construíam suas casas em pedras com tetos de barro e palha; as casas não possuíam janelas e tinham uma única entrada estreita. Estas casas ou se encontravam isoladamente espalhadas no vale, geralmente próximas às zonas de cultivos, ou, o caso mais comum, em povoados compostos por centenas de casas retangulares. O Omaguacas se destacaram também pelas construções militares, com recintos fortificados – como o Pucará de Tilcara (figura 04) – para defesa de seu território durante o domínio espanhol. Formavam um povo essencialmente agricultor, cultivando milho, batatas e outras espécies locais. Além disso, foram hábeis metalúrgicos trabalhando com cobre, estanho, prata e ouro. O cacique, além de ser chefe político-militar também era uma autoridade religiosa.

Segundo Cruz (2006:48), o grupo localizava-se em duas regiões diferentes, uma no território quebradenho e em suas adjacências, o outro no Altiplano sul da Bolívia. Por isso, Cruz admite a hipótese de que os dois grupos dos Omaguacas tenham sido uma única comunidade indígena, assentados em dois territórios distintos, por causa de um dualismo econômico. Dessa forma, os Omaguacas seriam mais um exemplo de uma ocupação bipolar no espaço geográfico-produtivo, tão comum a outros povos indígenas do Altiplano. Nesta hipótese, percebe-se que esta divisão territorial é resultado de um possível controle vertical de recursos em distintos pisos ecológicos.

Figura 04: Pucará de Tilcara



Fonte: Acervo da autora (2006)

Além dos Omaguacas, encontramos ainda outros grupos étnicos indígenas na região. Eles são descritos por Cruz (2006:48) e ficam dispersos nas localidades indicadas na figura 05.

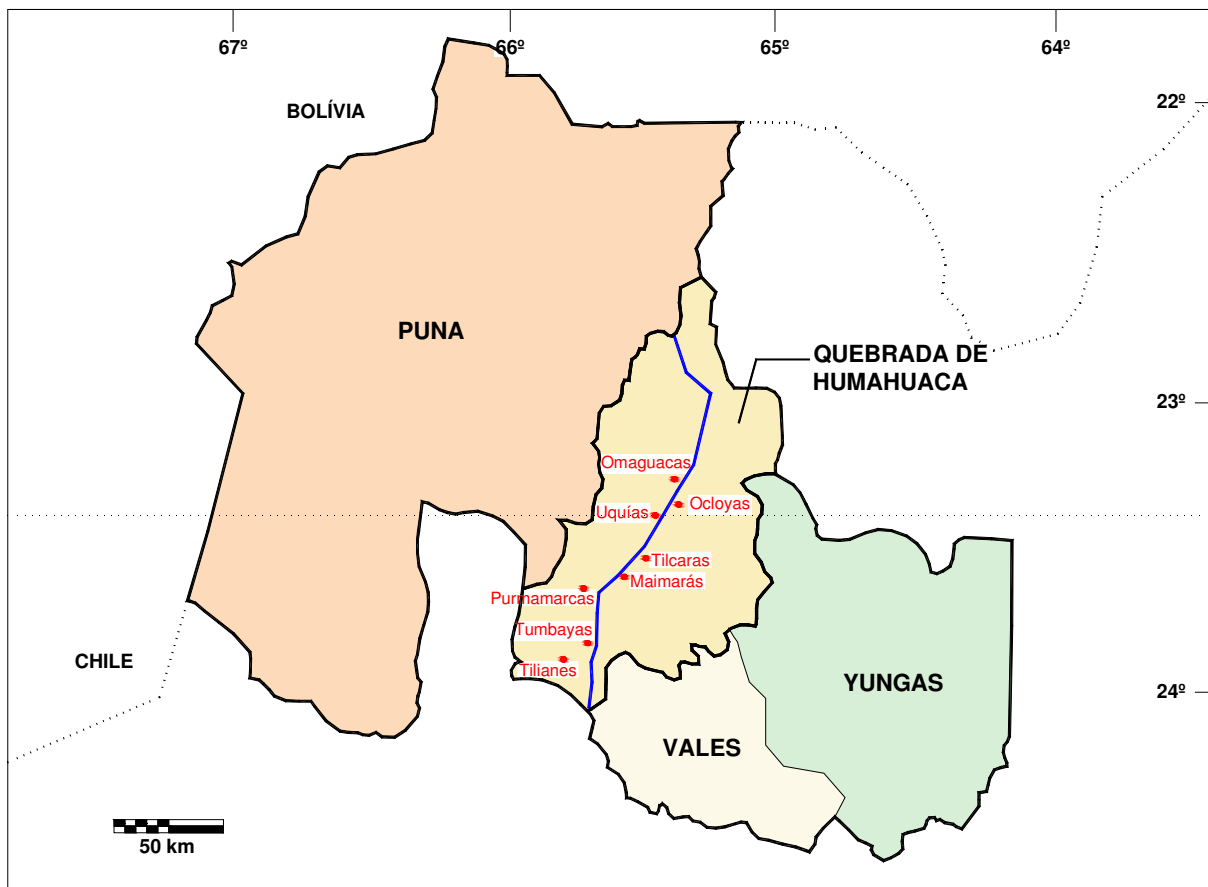
- Ocloyas: Cruz (2006) descreve duas hipóteses a respeito das relações inter-étnicas entre Omaguacas e Ocloyas; a primeira considera que os Ocloyas estavam subordinados aos Omaguacas, em uma espécie de dependência econ mica e comunitária; a segunda considera que as relações entre Omaguacas e Ocloyas são uma expressão local da tradicional verticalidade andina, quando um grupo indígena “desprende” uma parcialidade de seu grupo para controlar recursos naturais em outra paisagem ecológica (piso ecológico).
- Uqu as: conformavam um só agrupamento, junto aos indígenas Omaguacas e Ocloyas, com quem estabeleceram uma aliança política e militar, para proteção contra invasões externas, principalmente contra o domínio Inca e espanhóis.
- Tilcaras: também conhecidos como Fiscaras ou Tiscaras, viveram nas terras que hoje correspondem à localidade a Pucará de Tilcara, local elevado que lhe confere condições estratégicas de defesa. Os indígenas

Tilcaras se distinguem do restante dos indígenas da Quebrada por uma identidade particular, associada aos simbolismos culturais como as flores, os pássaros e o gado. Como os Omaguacas, estabeleceram ativas relações econômicas e sociais com outros grupos étnicos do setor oriental da Quebrada controlando os recursos naturais dos Vales e Yungas mediante o traslado de uma parte de sua comunidade a um piso ecológico distinto.

- Maimarás: se distinguem dos Tilcaras apenas pelo nome do lugar em que viviam quando da chegada dos espanhóis, ou por terem um cacique diferente desses (Maymala), mas acredita-se que fossem um só grupo.
- Purmamarcas: foram caracterizados pelos espanhóis como os indígenas que apresentavam maior agressividade e, portanto, foram considerados o grupo étnico mais belicoso da Quebrada. São legendários os relatos dos conquistadores sobre os ataques de “índios guerreiros” nesta localidade.
- Tumbayas: não há claras diferenciações do grupo Purmamarca, senão o local que ocupavam: atual povoado hispânico de Tumbaya.
- Tilianes (Tilianes ou Tilian): ocupam o setor central da Quebrada de Humahuaca pelo sul, localizados nas proximidades das atuais Purmamarca e Volcán, no setor sul da Quebrada de Humahuaca. Os Tilianes aproveitaram sua posição geográfica para servir de intermediários entre as necessidades dos indígenas das terras altas da Quebrada e a Puna com as Yungas, realizando trocas e comércio de os produtos entre esses grupos.

A partir dos anos 1.000 se iniciou uma nova etapa de trocas sociais na Quebrada de Humahuaca, incentivando o desenvolvimento local, tanto demográfico, quanto sócio-político e econômico (REBORATTI, 2003:31). Nesse período, ocorre o aumento de tamanho dos espaços de moradia e também o aumento do número de aldeias. As aldeias maiores já apresentam certa organização urbanística rudimentar, com praças, vias de circulação, cemitérios e áreas de descarte (resíduos), (NIELSON *apud* REBORATTI, 2003:31).

Figura 05: Espacialização dos povoados indígenas na Província de Jujuy



Fonte: Adaptado pela autora de CRUZ (2006:53)

O período entre 1430 e 1480 corresponde à época de invasão do noroeste argentino pelo Império Inca (Reboratti, 2003:32). As particularidades da conquista Inca à Quebrada de Humahuaca são pouco conhecidas, porém, não restam dúvidas de que a invasão ocorreu através de um dos caminhos de uso tradicional dos séculos anteriores. A anexação ao Império Inca, cuja sede ficou em Cuzco, produziu modificações em muitos aspectos das comunidades locais, principalmente na esfera econômica e na organização política e administrativa. O domínio da Quebrada e dos Vales Orientais adjacentes pelo Império centro-andino se deu principalmente pelo interesse na extração de minerais e instalação de áreas de produção agrícola para o estado (RAFFINO *apud* REBORATTI, 2003:33).

O importante fluxo de produtos, bens, exércitos e administradores estatais até a capital do Império fez surgir um complexo sistema de caminhos. Na Quebrada, esses caminhos contavam com um ramal principal que percorria toda a sua extensão norte-sul e numerosos caminhos secundários que se conectavam com a Puna e com os Vales Orientais (REBORATTI, 2003:33).

Ainda hoje se percebem diversas influências desse período na cultura local. Nos principais povoados se construíram edificações no padrão imperial Inca na época, e a organização de algumas cidades também sofreu influência notável, além de costumes, crenças, vestuários e artesanatos que marcam o modo de vida andino até os dias atuais. Percebe-se que ocorreu, neste período, uma hibridização cultural na Quebrada, fato de extrema relevância para a construção identitária local. Não houve um “esmagamento” das culturas locais indígenas, senão uma soma de culturas distintas das diversidades que conviveram na Quebrada e desarticularam as suas identidades estáveis do passado, criando novas identidades em evolução, agora sob influência do Império Inca.

O primeiro ingresso dos europeus em solo argentino se deu em 1535. Nessa oportunidade, foi utilizado o caminho incaico que seguia pela Puna para os Andes centrais. Mas apenas em 1546 a Quebrada foi percorrida em toda a sua extensão por espanhóis, quando os homens do exército de Tucumán regressaram ao Alto Peru. Na segunda metade do século XVI já existiam algumas pequenas fundações espanholas no atual noroeste argentino e se havia iniciado a exploração da prata do Cerro Rico de Potosí.

Nesse contexto, a Quebrada ganhou nova importância econômica por representar um caminho de ligação ao Alto Peru. As condições físicas locais eram favoráveis, principalmente pela disponibilidade permanente de água e oferta de alimentos aos passageiros no caminho, porém, a presença de indígenas hostis continuava causando problemas para os novos invasores. Assim, esta fase também representa um período traumático para a população local, tanto pela presença de grupos estranhos, como pelos embates constantes, enfermidades e pestes. Foi um período que dizimou grande parte da população originária da Quebrada.

Após derrotar militarmente a população indígena, entre fins do século XVI e início do século XVII, os espanhóis começaram a instalar suas próprias empresas no local, enquanto reduziam os índios a escassas terras em comunidades no entorno dos novos povoados. Nesse período se estabeleceram fazendas de espanhóis na Quebrada. A Quebrada de Humahuaca foi, assim, incorporada ao Império Espanhol na América, representando uma importante conexão à Lima, seu grande centro político e administrativo (RABEY, 2001).

Com o desenvolvimento de incipientes cidades espanholas no território argentino e a demanda de produtos que exigiam as minas alto-peruanas, iniciou-se

um crescente fluxo comercial pela Quebrada. Esse tráfico inicialmente foi de produtos têxteis e algodão. Em 1630, iniciou o comércio valioso de mulas e gado pelas rotas da Humahuaca. Esse lento, porém constante, fluxo de produtos deu início a atividades econômicas de prestação de serviços aos viajantes. Esses serviços eram prestados pela população local de origem eminentemente indígena, alguns escravos negros e muito poucos espanhóis (DIFRIERI *apud* REBORATTI, 2003:36).

Durante todo esse período, teve relevância a cidade de Humahuaca, como o último povoado de importância antes de iniciar-se o trajeto pelos “desolados espaços da Puna” (REBORATTI, 2003:37) que eram transitados antes de alcançar Potosí (Bolívia).

Com o início dos conflitos armados e a consequência da revolução de Maio de 1816², a Quebrada de Humahuaca teve um papel crucial como rota favorita para o traslado de tropas e armamentos entre a Argentina e o Alto Peru. Esta etapa das guerras de Independência durou mais de 14 anos, sendo concluída com a rendição do exército do Alto Peru, em 1824. Durante esse período, a Quebrada foi atravessada diversas vezes pelos exércitos de ambos os lados, revolucionários e realistas, e foi cenário de combates em diferentes lugares de seu território.

Durante a etapa bélica, o tráfico comercial com o Peru foi interrompido. Alguns dos povoados foram transformados em pequenos fortes para as tropas, alternadamente dominados por um ou outro grupo combatente. A população local precisou migrar para outras zonas, abandonando suas casas, terrenos e pertences.

Finalizada a guerra, os antigos ocupantes voltaram a reinstalar-se em suas antigas propriedades, mas a paz não durou muito tempo, reiniciando os conflitos de fronteiras entre os novos estados formados. Em 1836, o governo argentino declarou guerra à Confederação Peruano-Boliviana e, novamente, a Quebrada foi palco do conflito, ainda que com um impacto bem menor do que durante as guerras de independência.

Diferentemente do período Inca, a conquista espanhola produziu transformações culturais mais acentuadas na Quebrada. Ao invés de somar-se à cultura local, buscou extinguir tradições e costumes locais, considerados

² A Revolução de Maio foi um movimento social e político ocorrido no início do século XIX que visava a emancipação do vice-reinado do Prata, (parte de cujo território hoje é a Argentina), da Coroa Espanhola. Uma série de acontecimentos, conhecidos como a Semana de Maio, provocaram essa revolução que culminou em 1816 com a independência da Argentina da Coroa Espanhola.

“ultrapassados” e ineficientes, imprimindo o modo de vida espanhol às comunidades conquistadas. Esta relação desigual entre o moderno e o tradicional se consolidou na fase de independência argentina (RABEY, 2001). Em 1858, foram regularizados os traçados urbanos: se consolidaram as quadrículas, se normalizaram as larguras de vias e apareceram as veredas. Os antigos sistemas de irrigação foram adaptados também a inovações. Igualmente nesse período, a legislação promulgada pelo estado republicano estabeleceu caducidade às autoridades indígenas, e as comunidades originárias perderam a propriedade de suas terras. Essas passaram a ser patrimônio do Estado, que, em parte, redistribuiu mediante o sistema de enfiteuses³ (MADRAZO *apud* REBORATTI, 2003:38). As edificações, assim como as cidades, também exprimiam a cultura dominante nesse período e muitas caracterizam a paisagem quebradonha até os dias atuais (figura 06).

Esse feito conduziu a parcial desestruturação da sociedade quebradonha, cujas raízes eram plenamente indígenas e que, a partir de então, precisaram pagar foros ao Estado pelo usufruto de suas antigas terras. A legislação também permitiu que pessoas estranhas pudessem arrendar a terra, intensificando-se assim a imigração de indivíduos procedentes de outras zonas da província e do sul da Bolívia.

Na segunda metade do século XIX, lentamente, se recompuseram os laços comerciais entre os setores que tradicionalmente se haviam construído no passado. A demanda de animais tanto para alimentação quanto para o trabalho nas minas do sul da Bolívia, impulsionou um reflorescimento deste tráfego secular através da Quebrada de Humahuaca. Paralelamente, ocorreu o surgimento das salinas no deserto da costa do pacífico, originando um tráfego de tropas no sentido leste-oeste.

³ Enfiteuse, ou aforamento é um instituto jurídico de origem romana, derivado diretamente do arrendamento por prazo longo ou perpétuo de terras públicas a particulares, mediante o pagamento de um foro anual.

Figura 06: Influência espanhola na arquitetura da Quebrada de Humahuaca – escola em Purmamarca.



Fonte: Acervo da autora (2009)

Em fins do século XIX habitavam a Quebrada de Humahuaca cerca de 9.000 pessoas e uma série de processos e eventos produziram transformações importantes no espaço mercantil andino, com fortes repercussões locais (Reboratti, 2003:38). A decadência da atividade mineira do Alto Peru, a consolidação das delimitações nacionais-estatais no noroeste argentino, o desenvolvimento das atividades mineiras e a indústria açucareira na região, modificaram a organização produtiva anterior da área. Em particular, a construção da estrada de ferro contribuiu para a desestruturação do espaço mercantil e para o fortalecimento das agroindústrias e facilitou a incorporação do noroeste – especializado na produção de açúcar e cana – no mercado nacional. Todo esse processo teve significados importantes para a região, tanto que:

...le definió un perfil netamente productor en detrimento de su tradicional rol de zona de tránsito e intermediación; implicó un nuevo sistema de articulaciones intrarregionales entre zonas productoras y zonas proveedoras de mano de obra e insumos; alteró – de modo desigual en provincias y departamentos – el ritmo de crecimiento demográfico; determinó profundas transformaciones sociales que afectaron tanto a las élites como a campesinos, artesanos e indígenas; constituyó – en definitiva – la vía de transición al capitalismo para el noroeste argentino. (CAMPI y LAGOS, apud REBORATTI, 2003:39)

No caso da Quebrada, a anulação do trânsito de animais pela construção da ferrovia, provocou a busca de alternativas de produção para adaptar-se à nova situação. Assim, progressivamente, a organização produtiva da Quebrada, especialmente nos fundos de vale, se orientou para a agricultura, primeiro de frutas e, desde a década de 1930, para a horticultura com fins comerciais e dirigida a mercados urbanos.

Em 1924 viviam na Quebrada cerca de 10.000 pessoas, a maior parte dispersa pelo território, tanto em torno da quebrada principal, como nas transversais. A sociedade da época era essencialmente agrícola, composta por pequenos produtores que desenvolviam tanto cultivos de subsistência como comerciais.

Neste ambiente, o turismo começou a criar um dinamismo específico na economia quebradense já nas décadas de 1920 e 1940. A existência de turistas foi tão importante nesse período que várias localidades, como Tilcara e Maimará, duplicavam de população durante os períodos de veraneio. Famílias de San Salvador de Jujuy, Salta e Tucumán adquiriram imóveis na Quebrada, onde construíram casas de veraneio. A estas foi se agregando uma incipiente instalação hoteleira, para albergar a crescente corrente turística, principalmente após a década de 1990, interessada nos atrativos culturais da Quebrada de Humahuaca (RABEY, 2001).

Os últimos anos têm estado associados a um progressivo crescimento da atividade turística em todos seus aspectos (RABEY, 2001). Este crescimento pode ser resultado tanto do esforço público e privado a nível provincial como também consequência da dinamização que vem gerando o contexto internacional, principalmente após a declaratória do título de Patrimônio da Humanidade, concedido à Quebrada de Humahuaca, em 2003, pela UNESCO.

La continuidad temporal, combinada con la concentración espacial, han dado como resultado un paisaje caracterizado por una rica densidad de componentes. Estos testimonian diversas etapas y momentos de ocupación humana del territorio, modalidades de producción del paisaje, tecnologías, estilos constructivos, ideas, conocimientos y creencias. Sobre un espacio natural rico y diverso en geoformas, fenómenos hídricos y formaciones vegetales, se articulan manifestaciones culturales de diversos orígenes - prehispánicos, hispánicos, criollos y contemporáneos amalgamadas a lo largo de los siglos por la constante circulación de bienes y personas.

Provincia de Jujuy, 2002:271

Sendo assim, constata-se que a atual população da Quebrada de Humahuaca é o reflexo de uma longa e complexa história coletiva de sistemas sócio-culturais diferenciados, que são herança das antigas culturas indígenas, porém, com as transformações produzidas pelo contato com os mundos Inca, espanhol, moderno e, agora, internacional, que ganharam novas expressões. Crenças, ritos e mitos, festas religiosas e profanas, músicas, culinária, artesanatos, estilos e técnicas construtivas, tecnologias agrícolas e outros conhecimentos indígenas, constituem os principais aspectos deste patrimônio cultural vivo, que também contém importantes componentes imateriais.

4.3. O LEGADO RECEBIDO DO PASSADO, VIVIDO NO PRESENTE E TRANSMITIDO ÀS FUTURAS GERAÇÕES

Alguns autores consideram a província de Jujuy como uma espécie de fronteira sócio-cultural da Argentina, muito mais aproximada do mundo mestiço e indígena andino e chaquenho do que do mundo “branco e europeu” de Buenos Aires. Teruel & Lagos (2006: 483) supõem que os grupos ou pessoas caracterizados como jujenhos têm origem comum (social e geográfica) e, em relação a isso, têm certos atributos pessoais contrastantes com os demais grupos argentinos. Segundo os autores, a co-relação entre uma “ancestralidade” ou origem sócio-territorial definida (real ou suposta) e a presença de certas características culturais, sociais ou físicas, é característica dos processos étnicos, ainda quando esse conjunto não configure efetivamente um grupo social.

Apesar do aumento das migrações, desde meados do século XX, a Quebrada manteve em partes e em determinados grupos as características de vida campesinas, ainda que a produção doméstica, tanto agrícola como pecuária, tenha desestruturado-se como principal meio de vida, enquanto que os núcleos urbanos foram desenvolvendo novas formas de atividades econômicas e a articulação da região priorizava as funções de reprodução da força de trabalho.

Muitas das práticas que atualmente são revalorizadas como parte do patrimônio cultural mundial, foram duramente desvalorizadas durante grande parte do século XX. Eram associadas à inferioridade dos povos indígenas, que em suas

formas de vida representavam não a nação ibero-latino-americana, mas reproduziram apenas formas culturais andinas e populares (TERUEL & LAGOS, 2006: 484).

Após o término da ditadura militar argentina de 1976-1983, entretanto, retoma-se a valorização da cultura popular através da resignificação da origem andina, mostrando estas culturas como fortemente interligadas com a natureza. Assim, a questão da terra e da casa são os principais pólos desta compreensão.

A principal característica da cultura andina presente na Quebrada manifesta-se através da relação íntima que estabelecem entre as pessoas e a natureza. Para os povos andinos a paisagem é povoada de forças vivas que experimentam emoções, assumem atitudes e estabelecem relações pessoais com os indivíduos e a comunidade. “A terra é uma mãe que nutre, o morro é um ancião que protege, o rio se enfurece, as pedras vigiam” (NIELSEN, 2004:25). Além de guardar valores de profundo respeito com a natureza, esta visão de mundo se articula constantemente com a trama cotidiana dos que habitam a Quebrada, interagindo com o entorno que está continuamente modificando-se. Assim, a cultura dos setores populares em Jujuy ganha, na visão de outros povos, uma riqueza e complexidade únicas.

Para os povos indígenas dessa região, assume-se que a terra tem sido sempre seu fundamento cultural. A identidade de sua cultura tem sido construída não só em torno de cultivos ancestrais, como a batata andina e o milho, mas também em torno de práticas comunitárias do trabalho da terra. Dessa forma, suas festividades, ritos e outras celebrações – que mesclam elementos da cultura andina pré-hispânica e outros costumes europeus – baseiam-se nos ciclos da agricultura e no cultivo da terra – que não tem o mesmo sentido da terra moderna capitalista.

Nesse sentido, o ritual de dar de comer à *Pacha Mama* pode ser considerado o mais tradicional dos ritos locais, além das celebrações do carnaval, dos *fieles difuntos*, de adoração de presépios entre outros. O ritual da *Pacha Mama* ocorre antes de iniciarem as atividades do ciclo agrícola. Mediante esse ritual, conhecido como *corpachada*, agradecem à Mãe Terra os dons recebidos e pedem bem-estar para o novo ciclo de cultivos. Esse rito, mais que nenhum outro, sintetiza o sentido de respeito pela natureza que os habitantes da região herdaram de seus ancestrais pré-hispânicos (NIELSEN, 2004:94). Segundo os habitantes locais, a adoração à *Pacha Mama* independe de religiões: “*la Pacha Mama es una cosa, la religión es otra*” (dito por uma habitante local).

Dessa forma, mostra-se que nesta região sobrevivia uma compreensão da terra como expressão distinta da concepção da terra no sistema moderno. A terra moderna é instrumento e base de produção, enquanto a terra tradicional é ligação com o mundo. Assim, a região da Quebrada de Humahuaca é um lugar especial, diferente de outras regiões do mundo.

À esta dinâmica diferenciada da compreensão da natureza somam-se as intervenções antrópicas, que muitas vezes modificam deliberadamente a paisagem, deixando sua marca material, como o aterro de ladeiras nas montanhas para o cultivo, ou a construção de barreiras contra o rio para proteger suas vilas e caminhos. Apesar destas modificações se apresentarem mais semelhantes à transformação moderna da paisagem, elas se destacam e ganham sua “excepcionalidade” diante do pré-conceito que as transformações indígenas são apenas de pequeno porte e “primitivas”.

Da mesma forma, o valor cultural da produção urbano-arquitetônico da Quebrada de Humahuaca é estampado nas diversas edificações e povoados da Quebrada, produzindo uma síntese harmônica dos aspectos morfológicos, funcionais e tecnológicos. A arquitetura originária do local resulta de uma adequada resposta tipológica e tecnológica, onde o respeito pelo meio ambiente local condicionava o caráter econômico (ver figura 07). A unidade com o meio natural é facilmente percebida pela localização dos povoados, que se adequam aos desníveis naturais dos terrenos. As cidades parecem se recostar nas ladeiras dos morros, semi-enterrar as suas construções ou localizá-las próximas a vertentes, protegidas dos ventos ou da radiação solar direta, permeadas por vegetação de todos os portes, sempre com o mesmo objetivo: resolver com recursos adequados o máximo conforto do ambiente construído, criando micro-climas locais e protegendo as cidades das intempéries desfavoráveis.

Os materiais utilizados também são resultado deste diálogo com a paisagem natural enquanto forma, textura e cor. Os sistemas construtivos tendem a conservar os materiais e a tradição construtiva, utilizando a pedra e a terra; materiais com alta eficiência térmica, pois absorvem o calor durante os dias quentes e o difundem durante as noites frias. As fibras vegetais, encontradas na própria região, também são bastante utilizadas nas coberturas das casas, pois apresentam alta resistência térmica.

Figura 07: Relação harmônica entre as cidades e a natureza em Purmamarca.



Fonte: Acervo da autora (2009)

A linguagem formal das edificações é simples, limpa e clara, sem excesso de adornos e geralmente formada por justaposição de elementos (figura 08). Os jogos de luz e sombra proporcionam dinâmica às formas simples. As qualidades estéticas estão vinculadas às texturas dos materiais e à sua adequação à paisagem. Na formação dos espaços urbanos, têm papel importante os locais coletivos de encontros e relações sociais, como praças e vias de pouco movimento, bastante arborizadas.

A arquitetura vernácula da Quebrada ultrapassou diferentes fases (como as introduzidas pelos Incas, pelos espanhóis, pela república, pela ferrovia, etc.), respondendo positivamente aos modos de vida, paisagens, clima e à tecnologia local. Funciona de forma equivalente ao meio natural que a circunda – que conjuga um sem-número de formas particulares integradas em um conjunto maior. O ambiente da Quebrada proporciona múltiplas possibilidades, que o quebradinho foi resolvendo em função de suas necessidades e, dessa forma, construindo a sua identidade.

Figura 08: Edificação típica local em Purmamarca.



Fonte: Acervo da autora (2009)

Assim, a especificidade e o exotismo do local não têm tanta importância pelos elementos individuais presentes na Quebrada, mas pelas soluções culturais específicas que se baseiam num relacionamento estreito entre uma determinada região natural e os povos que por ali passaram. Enfim, o legado material e imaterial encontrado na Quebrada de Humahuaca, resultado de seus mais de 10.000 anos de história, se mostra como único, excepcional e agora de importância universal. Sendo assim, pertence à população mundial como se fosse um elemento. Dessa forma, a população mundial se torna responsável por sua conservação e preservação, criando um novo “nós”, em cima do “nós” da cultura local; e a palavra responsabilidade ganha o seu profundo sentido, tratando-se de uma resposta da comunidade mundial ao desafio de uma textura local. E é neste ambiente que se insere o discurso da patrimonialização que nós investigaremos no próximo capítulo.

5. AS TRANSFORMAÇÕES LOCAIS DAS RELAÇÕES SOCIAIS NA QUEBRADA DE HUMAHUACA

Na relação dialógica entre comunidade local e comunidade global estabelecem-se novas formas de comunicação e entendimento que fazem parte do mundo moderno e pós-moderno com sua dialética entre o local e global. O processo de patrimonialização está imbuído nesta nova relação. Por isso, queremos investigar neste quinto capítulo como a população local e os atores estão participando neste diálogo, ou não.

Para estes fins, desenvolvemos uma pesquisa em campo, através de entrevistas não estruturadas, semi-estruturadas e, parcialmente, da observação participante (MAY, 2004:173-203), além de conversas informais com os diversos atores do processo de patrimonialização, buscando compreender os posicionamentos e as dinâmicas na construção continuada deste patrimônio como patrimônio vivido e patrimônio declarado. Responderam autoridades locais, provinciais, nacionais e internacionais, representantes oficiais da UNESCO na Argentina, e também moradores originários da Quebrada de Humahuaca e descendentes diretos da população indígena, e ainda, a população externa que hoje vive na Quebrada explorando o seu potencial turístico.

5.1. O OLHAR SOBRE O OBJETO DE PESQUISA

A pesquisa desenvolvida foi de natureza qualitativa, na qual o trabalho de campo assumiu grande importância. O campo corresponde ao recorte espacial que contém, em termos empíricos, a abrangência do recorte teórico que corresponde ao objeto da investigação. Durante o trabalho de campo, a interação do pesquisador com os sujeitos da investigação é essencial. Nessa fase se estabelecem relações de intersubjetividade, das quais resulta o confronto da realidade concreta com os pressupostos teóricos da pesquisa.

Segundo Cruz Neto (1994), as formas selecionadas para investigar o objeto de estudo na pesquisa qualitativa proporcionam ao pesquisador um contato direto com os fatos e geram, a partir da dinâmica de interação social, um novo

conhecimento. Portanto, no trabalho de campo são utilizados métodos e técnicas que diferem das situações que ocorrem em outras metodologias, desenvolvidas de forma estruturada, por exemplo, em laboratórios de pesquisa.

Seguindo esses preceitos, utilizou-se nesse estudo a observação participante e as entrevistas não estruturadas e semi-estruturadas como técnicas para coleta de dados.

A observação participante, como técnica de coleta de dados empíricos na pesquisa qualitativa, é discutida por vários autores, entre os quais Haguette (1995), Minayo (1994), Triviños (1987) e Lüdke e André (1986). Como forma de captar a realidade empírica, é considerada por Goode e Hatt (1979) como a mais antiga e ao mesmo tempo a mais moderna das técnicas de pesquisa.

A definição de observação participante tem algumas diferenças quanto às concepções e linhas de abordagem, comentadas por alguns autores, como Haguette (1995) e Minayo (1994). Nesta pesquisa, foi adotada a definição de Becker (1994), entendendo que o pesquisador coleta dados, participando do grupo ou organização, observando as pessoas e seu comportamento em situações de sua vida cotidiana.

Esse método de pesquisa pode assumir formas diversas, que variam em um *continuum*, no qual quatro situações são teoricamente possíveis, dependendo do envolvimento do pesquisador no campo, conforme classificação proposta por Gold (1958): o participante total; o participante como observador; o observador como participante; o observador total. Nessa pesquisa adotou-se a modalidade de participante como observador, na qual o pesquisador estabelece com o grupo uma relação que se limita ao trabalho de campo; a participação ocorre da forma mais profunda possível, através da observação informal das rotinas cotidianas e da vivência de situações consideradas importantes.

As entrevistas também são consideradas um processo de interação social, no qual o entrevistador tem a finalidade de obter informações do entrevistado, através de um roteiro contendo tópicos em torno de uma problemática central (Haguette, 1995). Para Minayo (1994), a entrevista privilegia a obtenção de informações através da fala individual, a qual revela condições estruturais, sistemas de valores, normas e símbolos e transmite, através de um porta-voz, representações de determinados grupos.

Optou-se nesse estudo pelas entrevistas não-estruturadas na maioria dos casos – apenas as entrevistas com autoridades se deram de forma semi-estruturada, a partir de tópicos de investigação. Assim, deu-se aos informantes a possibilidade de discorrer sobre suas experiências com maior liberdade, permitindo respostas espontâneas do informante sobre determinado tema, obtendo-se um maior detalhamento do assunto em questão. Os assuntos discorridos nas entrevistas levaram em conta o embasamento teórico da investigação e as informações que o pesquisador recolheu sobre o fenômeno social (Triviños, 1987).

Assim, a pesquisa de campo desse estudo foi qualitativa e aconteceu basicamente em dois momentos. Num primeiro momento, mesmo sem ter os objetivos de pesquisa definidos, foi realizada uma visita de reconhecimento do local, de suas características físicas, naturais e culturais e das problemáticas locais geradas pelo título de patrimônio mundial. Foi realizada no ano de 2006, paralela à Semana de Arquitetura do *Colegio de Arquitectos de Jujuy*, que tinha como tema justamente a Quebrada de Humahuaca. Um grupo de estudantes e professores do curso de Arquitetura e Urbanismo da Faculdade Assis Gurgacz, de Cascavel/PR, entre os quais me incluo como docente, foi convidado a participar do evento e conhecer as problemáticas no próprio local. A ausência de planejamento para o crescimento das cidades, a falta de um código de obras eficiente, a falta de fiscalização das obras que se erguem na Quebrada e as deficiências nas intervenções arquitetônicas e urbanísticas realizadas foram discutidos no evento.

Esse foi um momento de instigação para a problemática de pesquisa e de formulação das hipóteses, além do estabelecimento de contatos com técnicos e autoridades locais e levantamento de fontes primárias e secundárias de pesquisa.

Num segundo momento, já com os objetivos definidos e com a pesquisa teórica adiantada, realizou-se uma viagem de estudos para a Quebrada de Humahuaca. A viagem foi realizada entre os dias 26/12/2008 e 04/01/2009, durante o recesso de final de ano. De imediato, destaca-se que essa data não foi escolhida por outro motivo, senão por questões pessoais relativas a férias trabalhistas.

A organização da viagem previu um itinerário entre os três principais povoados da Quebrada de Humahuaca: Purmamarca, Tilcara e Humahuaca. Esses povoados foram escolhidos porque neles as intervenções locais são mais aparentes, pois são os povoados mais populosos, que apresentam melhor estrutura e para onde levam as principais rotas turísticas.

Passou-se cerca de três a quatro dias em cada localidade. Esse não foi o tempo ideal para que se conseguisse aplicar de forma efetiva a observação participante, pois esse método requer que se gaste grande quantidade de tempo em cercanias com as quais não se está familiarizado e que se estabeleça e se mantenha relacionamentos com pessoas com as quais se tem pouca afinidade pessoal (May, 2004:180).

O curto período de tempo em cada localidade permitiu que esse método fosse aplicado apenas parcialmente. Dessa forma, nos dias de pesquisa tentou-se uma máxima aproximação com pessoas isoladas e famílias locais e externas à Quebrada, de seu cotidiano e sua vida social, percebendo e analisando acontecimentos inusitados e até aqueles que poderiam parecer ordinários. O método de conversas informais foi aplicado em consonância com a observação participante. Os dados foram todos anotados e analisados juntamente com as demais informações conseguidas por meio da pesquisa bibliográfica e das entrevistas.

Por outro lado, o relativo distanciamento ou “estranhamento” que foi mantido com alguns dos entrevistados – pois o pouco tempo não permitiu uma aproximação mais efetiva com todas as pessoas entrevistadas – também é entendido nas ciências sociais como uma forma de compreender o outro (FIGUEIREDO, 2001). O “olhar externo” pode perceber melhor as diferenças, pois, mesmo intuitivamente, compara-as com uma realidade conhecida.

O estudo amplo realizado previamente à pesquisa de campo, sobre as características locais e as problemáticas decorrentes do título de patrimônio mundial, permitiu desenvolver entrevistas não estruturadas com a maioria dos entrevistados. Foram quase como conversas informais, em que se estimulou que os entrevistados descrevessem as mudanças ocorridas no seu cotidiano a partir da declaratória de patrimônio mundial. Abordava-se um assunto cujas falas levavam a outros sobre os quais se pretendia investigar e assim, sucessivamente. A entrevista informal também permitiu descobertas inusitadas. Assuntos recentes não encontrados nas bibliografias pesquisadas, como o caso da exploração de minérios radioativos na Quebrada, foram abordados de forma negativa em diversas falas.

Esse tipo de entrevista requereu do pesquisador uma maior sensibilidade e capacidade de percepção para coletar as informações relevantes nas conversas. Apresenta como limitação também o fato de que a responsabilidade e o sucesso pela utilização dessa técnica recaem quase que inteiramente sobre o pesquisador.

Foram entrevistados a partir dessa técnica entre 15 a 20 moradores originários e cerca de 15 a 20 moradores que vieram de outras localidades, em cada um dos três povoados. A abordagem a essas pessoas foi feita em suas residências, nas ruas, escolas, igrejas ou locais que freqüentavam no dia-a-dia: supermercados, restaurantes, praças, etc. Entrevistou-se informalmente também, cerca de 20 comerciantes ou prestadores de serviços em cada povoado. Desses, alguns poucos eram moradores originários e a grande maioria veio de outras localidades para explorar o potencial que a Quebrada apresenta.

As entrevistas as autoridades foi feita de forma semi-estruturada, pois a quantidade de informações oficiais que estes poderiam fornecer era grande e, em havendo pouco tempo para a pesquisa, não haveria possibilidade de entrevistá-los mais de uma vez. Assim, foram anotados tópicos para discussão: o título de patrimônio mundial – benefícios e desvantagens; o turismo – estrutura para o turismo, empregos diretos e indiretos; “inchamento” das cidades; a propriedade das terras; a formação de periferias urbanas; o saneamento das cidades; as conseqüências para a cultura local; as conseqüências sociais; as conseqüências econômicas; dentre outros assuntos específicos de cada setor.

Foram entrevistados representantes das três municipalidades (intendentes e sub-intendentes), secretários de turismo e de obras. Além das autoridades oficiais, foram considerados autoridades nesse estudo, pesquisadores da Universidade de Buenos Aires que atuam no *Instituto Interdisciplinario Tilcara*. Os representantes do governo provincial, nacional e da UNESCO internacional e na Argentina foram entrevistados de forma virtual, através do uso de correio eletrônico, também de forma semi-estruturada, onde se solicitou informações e posicionamentos a respeito de determinados assuntos específicos a cada área de atuação.

Assim, o olhar sobre o objeto de estudos, que foi fundamentado pelas correntes de pensamento anteriormente pesquisadas e discutidas no capítulo de revisão teórica, é agora conflitado e enriquecido pela pesquisa de campo, gerando os resultados que são a seguir apresentados. Traz-se dessa forma, a contribuição das ciências sociais na compreensão da multiplicidade da realidade, resultado do encontro e do enfrentamento dos diferentes posicionamentos sobre o assunto dessa pesquisa.

5.2. OS DISCURSOS DO PROCESSO DE PATRIMONIALIZAÇÃO DA QUEBRADA DE HUMAHUACA

O processo de patrimonialização da Quebrada de Humahuaca iniciou-se bem antes de sua declaratória como Patrimônio da Humanidade. Vários antecedentes históricos tiveram, desde os anos 1940, grande importância neste sentido, tanto em nível nacional e provincial, quanto municipal. O processo de patrimonialização fundamentou-se, inicialmente, em nível nacional. Isto, nos anos 1940, na criação da Comissão Nacional de Museus, Monumentos e Lugares Históricos e sua regulamentação em 1941. Em seguida, diversos decretos⁴ declararam como patrimônio histórico nacional alguns monumentos e sítios isolados na Quebrada. Em nível provincial também houve diversas medidas (leis, decretos, cartas) para a proteção de monumentos e sítios na Quebrada, desde a década de 1950⁵. Nesta fase, a Argentina ganhou uma nova consciência sobre o valor do

⁴ Nacionais:

- 1940. *Ley 12665. Creación de la Comisión Nacional de Museos y de Monumentos y Lugares Históricos.*
- 1941. *Decreto 84005. Reglamentación de la Comisión Nacional de Museos y de Monumentos y Lugares Históricos.*
- 1941. *Decreto 95687. Declara Monumentos Nacionales la Capilla de Huacalera, Iglesia de la Candelaria y San Antonio de Humahuaca, Iglesia Santa Rosa de Lima Purmamarca, Iglesia de San Francisco de Tilcara, Capilla de Tumbaya y Capilla de Uquía.*
- 1951. *Decreto 9830. Régimen Impositivo de los Inmuebles declarados Monumentos Históricos.*
- 1975. *Decreto 370. Declara como Lugares Históricos a los Pueblos de Purmamarca y Humahuaca (en la Quebrada de Humahuaca), Yavi y Casabindo (en la Puna jujeña).*
- 2000. *Decreto 1012. Declaración como Monumentos Históricos Nacionales de los yacimientos arqueológicos de Coctaca, Los Amarillos, el Pucara de Tilcara y La Huerta.*

⁵ Provinciais:

- 1959. *Decreto 2058. Declara Monumento Histórico Provincial a la Posta de Hornillos.*
- 1982. *Ley 3866. Protege y declara propiedad de la Provincia las ruinas, yacimientos y vestigios arqueológicos, paleontológicos, paleoantropo-lógicos e históricos de interés científico existentes dentro del territorio de la Provincia de Jujuy.*
- 1984. *Ley 4126. Creación del Parque Arqueológico de Coctaca.*
- 1985. *Ley 4179 y su modificatoria 5013 de 1997. Declaración de la actividad turística de Interés prioritario provincial y creación del régimen de promoción turístico.*
- 1986. *Carta Intención entre el Gobernador de la Provincia de Jujuy y el Comité del Patrimonio Mundial de la UNESCO para la preservación de la Quebrada de Humahuaca.*
- 1986. *Ley 4559. Declara de interés provincial los trabajos de preservación y protección de los sitios arqueológicos de Inca Cueva y Sapagua, en el Departamento de Humahuaca, y Doncellas en el Departamento de Cochinoca, en la Puna Jujeña.*
- 1990. *Ley 4545 de protección del árbol y el bosque.*
- 1993. *Ley 4853. Ratificación del Convenio entre la Secretaría de Obras Públicas y Comunicaciones de la Nación y el Gobierno de la Provincia de Jujuy para el estudio y sistematización de la Cuenca Hídrica del Río Grande, en el sector Quebrada de Humahuaca.*
- 1996. *Ley 4927. Se dispone en todo el territorio de la Provincia el día 1º de Agosto la celebración de la Pachamama (Madre Tierra).*

patrimônio nacional, dentro das diversas políticas nacionalistas, desde os anos 1930.

Já em 1986, depois da ditadura argentina, o governador da província de Jujuy emitiu uma carta de intenções à UNESCO sobre a preservação da Quebrada de Humahuaca. Essa medida representou uma tentativa da Argentina em reintegrar-se à comunidade internacional de um novo mundo globalizado, ao qual o país aderiu na fase da sua redemocratização. Mas apenas em 2000, a Província de Jujuy designou a Quebrada de Humahuaca, e não apenas os seus monumentos ou sítios isolados, como uma paisagem protegida, demonstrando que também os novos conceitos do planejamento chegaram na política conservacionista do país.

Em nível municipal⁶, as ações de preservação foram, inicialmente, com vistas a estimular as atividades turísticas locais (Ordenanza 006/1971), e, posteriormente (1986) quando as propostas provinciais buscaram a declaratória de Patrimônio Mundial. Este posicionamento mostra um crescente poder local, que pode ser avaliado como a expressão da nova democratização pós ditadura militar argentina, a qual também fortaleceu o discurso local sobre o patrimônio.

Na mesma época em que este discurso regional-local ganhou força, observou-se também uma crescente implementação de um discurso global. O Decreto nº 2319 de 2000 comprova esta inserção pela declaratória de Patrimônio Mundial, pois coloca de interesse prioritário os projetos e programas que buscam incorporar a Quebrada de Humahuaca à Lista de Sítios de Patrimônio Mundial e que são, no seu conjunto, de fundamental importância para a declaratória.

A apresentação à UNESCO de toda a documentação que fundamentou a candidatura da Quebrada se remete a fins de janeiro de 2002, quando foi elaborado um convênio entre o *Consejo Federal de Inversiones* (CFI) e a Província de Jujuy. Uma Resolução da Secretaria de Cultura da Província designou uma equipe técnica para a formulação da proposta, com a direção do antropólogo Mario Rabey, a

-
- 1996. *Ley 4982. Ley Provincial de Cultura.*
 - 1998. *Ley 5063. Ley General del Medio Ambiente.*
 - 1999. *Ley 5122. Preservación, promoción y desarrollo de artesanías jujeñas.*
 - 2000. *Ley 5206. Designa como Paisaje protegido la Quebrada de Humahuaca.*

⁶ Municipais:

- 1971. *Ordenanza 006, para la Preservación del Pueblo de Purmamarca. La norma declara a Purmamarca y zonas aledañas Sector de Reserva Turística.*
- 1986. *Acta Adhesión de las Municipalidades de Humahuaca, Tilcara y las Comisiones Municipales de Huacalera y Purmamarca a la propuesta de recuperación, conservación, revalorización y explotación del Patrimonio de la Quebrada de Humahuaca con miras a lograr su declaración como Patrimonio Mundial.*

subdireção do arquiteto Nestor José e a participação de uma equipe multidisciplinar. Essa equipe, juntamente com o Governo da Província, solicitou ao Governo Nacional da Argentina a inclusão da Quebrada de Humahuaca na lista indicativa de bens do patrimônio mundial. Foram realizados estudos geográficos, arqueológicos, antropológicos, históricos, etc., com a meta de argumentar a favor da declaratória.

Para fortalecer o componente local, as populações originárias foram convocadas a participar do projeto, através de representantes municipais, “buscando garantir a participação efetiva das comunidades em todo o processo, especialmente as populações indígenas, herdeiras da tradição cultural da Quebrada”, segundo RABEY (2001). O Governo Provincial, através da Secretaria de Cultura, organizou Comissões de Sítios integradas por indígenas das distintas localidades para participarem do processo.

As organizações indígenas confiaram que sua voz estaria, dessa forma, sendo representada, mas não foi bem assim. As Comissões de Sítio se criaram *ad hoc* com representantes indígenas em cada Comissão Municipal, mas sem estatuto legal, com a promessa de um tratamento legislativo, que até hoje não se concretizou. Assim, para desenvolver um projeto com baixos níveis de conflitos em um local com tantas desigualdades, se criou um modelo de intervenção com suporte “participativo”, onde a participação se referiu mais a prestar conformidade, ser informado e concordar com o que era decidido, do que de uma possibilidade de iniciativa política local.

Belli *et al* (2006) criticam que a participação das comunidades no processo até hoje não é efetiva. Assim, desmascara-se a “participação” como um veículo das autoridades regionais e nacionais de gerar maior consenso e minimizar ou controlar os conflitos. Os autores afirmam ainda que as populações são importantes para o governo para as encenações que se montam a cada vez que as visitas oficiais de comitivas da UNESCO, empreendedores estrangeiros ou políticos locais chegam para conhecer a Quebrada.

Ahora, las mutantes esperanzas de una vida mejor, deben vestirse de barracán, danzar al ritmo del erque, y dejar que en sus tierras se erijan los nuevos edificios del progreso, tradicionalmente ornamentados, para otros “consumidores”.

Morador local, *apud* Belli *et al* (2006)

Apesar deste controle do processo, os grupos indígenas locais elaboraram suas próprias apresentações e justificativas que até fariam parte do projeto oficial da candidatura da Quebrada para a UNESCO. No entanto, esses documentos foram apenas anexados como adendos ao processo oficial, não formando parte da argumentação para a declaratória e nem mesmo chegaram a ser discutidos pelos representantes da UNESCO na reunião de Paris em 2003 (Belli *et al*, 2006).

Assim, os estudos culturais que acompanharam a apresentação oficial foram realizados a partir da catalogação de símbolos da cultura tradicional, porém, vazios de contexto e historicidade. Houve a colaboração da população local para essa construção, porém as pessoas em si foram excluídas do relato e serviram apenas como “informantes” de suas práticas (Belli *et al*, 2006). Os relatos, muitas vezes retificados no texto de apresentação, descreviam “símbolos tradicionais a conservar”. E justamente não foram as Comissões de Sítio que impuseram o tom da declaratória, nem o sentido das ações de desenvolvimento e preservação da Quebrada.

Enfim, em 2002, para a candidatura da Quebrada de Humahuaca à Patrimônio da Humanidade, a Argentina lançou a Quebrada como um Itinerário Cultural, considerado por Rössler (1998) “um tipo cultural e dinâmico de paisagem cultural” que contempla o movimento e o intercâmbio entre culturas no espaço e no tempo. Esse título, no entender da UNESCO, representa uma mudança qualitativa na noção de conservação do patrimônio – comparando-se com a visão de proteção apenas de bens monumentais isolados – ao considerar que a amplitude territorial e a integridade cultural permitem ampliar a escala das vinculações entre povos, cidades, regiões e continentes (UNESCO, 2007).

No entanto, a UNESCO, com a consultoria do ICOMOS, por considerar que a Quebrada de Humahuaca tem um valor mais amplo do que a denominação de itinerário, pois se encontra inserida em um contexto maior (inclusive abarcando outros países vizinhos), mudou a denominação de Itinerário para Paisagem Cultural.

A paisagem, enquanto critério de definição de um sítio do patrimônio mundial, é reconhecida em muitos documentos elaborados pela UNESCO a partir de 1992. Neste ano, “o Comitê do Patrimônio Mundial adotou as revisões dos critérios culturais da Guia Operativa para a implementação da categoria de paisagens culturais” (RÖSSLER, 1998). Este conceito busca dar conta da interação entre o trabalho do homem e a natureza (UNESCO, 2005). Assim, a Quebrada de

Humahuaca foi declarada Patrimônio Cultural e Natural da Humanidade como Paisagem Cultural na XXVII Reunião Anual do Comitê do Patrimônio Mundial da UNESCO que se reuniu em Paris, em 2 de Julho de 2003. Observa-se, neste discurso, que a questão da paisagem refere-se mais aos elementos materiais do que sociais.

A UNESCO, porém, reconhece ainda três subcategorias dentro da categoria de paisagem cultural:

- As paisagens associativas, onde a natureza está associada a notáveis expressões artísticas e culturais;
- As paisagens desenhadas, produzidas pela ação projetual voluntária; e
- As paisagens evolutivas, que foram estabelecidas a partir de prolongadas interações entre o sistema natural e as práticas humanas, especialmente as relacionadas com o manejo dos recursos naturais e a conservação da biodiversidade.
 - As paisagens evolutivas, por sua vez, incluem as paisagens fósseis, onde as práticas que deram lugar à sua formação não existem mais e onde só restam os seus testemunhos arqueológicos, e
 - As paisagens vivas, onde as populações atuais continuam as práticas de seus antepassados e, com sua capacidade inovativa, ainda transformam a paisagem.

Nessa classificação, a Quebrada de Humahuaca foi considerada pela UNESCO como uma paisagem evolutiva viva (ou organicamente desenvolvida), “resultante de condições econômicas, sociais, administrativas e/ou religiosas, que se desenvolveram conjuntamente e em resposta a seu meio ambiente natural. Além disso, permaneceu no tempo e segue tendo um papel social ativo na sociedade contemporânea, conjuntamente com as formas tradicionais de vida” (RÖSSLER, 1998).

A justificativa de valor universal excepcional, de acordo com o exigido pela UNESCO para a primeira inscrição de um bem na indicativa de bens do patrimônio mundial, inclui dois aspectos. Em primeiro lugar, o cumprimento de um ou mais critérios estabelecidos na guia operativa para a implementação da convenção do Patrimônio Mundial, nesse caso para bens culturais. Em segundo lugar, a existência

de garantias de autenticidade e/ou integridade, para o qual se tem praticado um inventário das principais normas – incluindo as que têm declarado numerosos lugares da Quebrada como monumentos ou sítios históricos nacionais e provinciais e os museus existentes na área.

Nesse sentido, a Quebrada atendeu ambas as exigências da UNESCO. A autenticidade e integridade do patrimônio foram atestadas no projeto enviado em 2002; com relação aos critérios normativos da Convenção do Patrimônio Mundial de 1972, a Quebrada foi incluída na lista do Patrimônio Mundial, enquadrando-se nos critérios ii, iv e v da Convenção de 1972:

- Critério ii: a Quebrada de Humahuaca tem sido ocupada a mais de 10.000 anos como caminho para o transporte de pessoas e idéias do alto Andino às planícies baixas do Chaco, desta forma fazendo uma ligação entre esses locais e, indiretamente, entre o Pacífico e o Atlântico, e se mantém até o presente;
- Critério iv: suas diferentes manifestações culturais ao longo do tempo têm se transformado em um exemplo sobressalente da história em um marco natural igualmente excepcional;
- Critério v: a Quebrada de Humahuaca reflete o cenário de um estabelecimento tradicional humano peculiar, sobretudo referido ao uso da terra, do qual se tem conservado evidências arqueológicas, tecnológicas e paisagísticas até o presente, assim como pela continuidade de uma grande diversidade de cultivos andinos; sendo assim, constitui uma paisagem sustentável no tempo e no espaço.

Posterior ao evento da patrimonialização aparecem diferentes argumentos em torno dos efeitos da declaratória da Quebrada como sítio patrimonial. Entre eles se destacam a preservação da herança indígena e, fundamentalmente, a possibilidade de promover o desenvolvimento local e assim reduzir a marginalização e a pobreza da população da área. Em particular, as principais autoridades provinciais e nacionais planejaram que a declaratória como sítio patrimonial provocaria uma expansão da atividade turística na área e esta, o desenvolvimento local. Estes órgãos introduziram, assim, o apoio global dentro de um discurso desenvolvimentista local.

Neste contexto, cabe destacar que as gestões da patrimonialização foram delegadas a diversos setores políticos nacionais e provinciais, como a Secretaria de

Turismo da província e da Chancelaria da Nação do Governo de Jujuy. Esse processo finalizou com a postulação oficial, mediante uma carta dirigida pelo então Presidente Eduardo Duhalde ao diretor do Centro de Patrimônio Mundial da UNESCO, Francisco Bandarín. A esta articulação entre autoridades nacionais e provinciais se somaram, desde as narrativas oficiais, a participação das comunidades aborígenes através de oficinas e palestras realizadas em diferentes zonas.

Em particular, o governo nacional se comprometeu a cumprir com um plano que previu, em uma primeira etapa, a realização de obras de infra-estrutura que permitiriam solucionar as principais problemáticas ambientais dos povoados quebradenhos e alcançar uma ótima valorização dos bens da área, assim como a promoção de tarefas de formação e capacitação de equipes técnicas locais e a comunicação e investigação sobre os valores do patrimônio da Quebrada. Assim, os discursos oficiais, logo após a declaratória, prometeram o “desenvolvimento sustentável” da Quebrada e melhorias na qualidade de vida das populações, sendo projetado não pela população local, mas pelo discurso nacional que se apoiou no discurso global do desenvolvimento sustentável, ao qual adere também a UNESCO. Esta aliança do discurso nacional com o discurso global se percebe no depoimento do Vice Presidente da Argentina, Sr. Daniel Scioli:

La Quebrada y la región tendrán asistencia técnica en materia de formación y educación para la mejor administración de los recursos naturales y culturales.

Diario El Tribuno de Jujuy, 03 de agosto de 2003.

Essa idéia é também manifesta na fala do então Governador da Província de Jujuy, Sr. Eduardo Fellner:

La Declaración no es otra cosa que una herramienta importante, ya que se podrá lograr un gran impulso turístico, pero además con la marca de la Quebrada promocionar productos autóctonos en todo el mundo. Pretendemos un turismo distinto que la UNESCO llama turismo responsable y en Francia turismo solidario, que busca el desarrollo de la comunidad a través de esta actividad.

Diario El Tribuno de Jujuy, 02 de agosto de 2003.

Enquanto estas projeções dos governos provinciais e nacionais aumentaram as expectativas em torno da patrimonialização, as organizações indígenas começaram a formular os seus próprios projetos e peregrinaram com eles pelas repartições públicas e junto aos representantes da UNESCO em busca de recursos, subsídios ou créditos para pôr em prática seus projetos, mas nunca encontraram o que os discursos prometiam (Belli *et all*, 2006). Além disso, nas diversas oficinas, cursos e palestras que foram proferidos às populações locais, o discurso era sobre “o que devem ou não fazer na Quebrada”, atribuindo à população local os *déficits* no uso do “seu” território e na atenção ao turista.

Assim, a “participação” na gestão do patrimônio ficou camuflada no “faz de conta” da “participação” das Comissões de Sítios, cujos membros, segundo Burgos (2007) e Belli *et all* (2006), foram escolhidos estrategicamente pelos representantes das autoridades provinciais e, na maioria das vezes, não representavam os interesses da população originária. De fato, já tradicionalmente, a população local nunca teve espaço na gestão do seu território, pelo contrário, continuou sendo subordinada às autoridades nacionais e provinciais e passou a ser ensinada a como tratar a sua “mãe-terra”, que hoje pertence à toda a Humanidade.

Ainda hoje, alguns atores situados na própria Quebrada de Humahuaca discutem a interferência nacional sobre um bem que consideram que deveria ser administrado localmente e cujos benefícios da exploração deveriam ficar na própria Quebrada. Os escritos de Burgos (2007) demonstram claramente essa angústia dos moradores locais. Em seu artigo “O Patrimônio da Desinformação” e também através de relatos pessoais para essa pesquisa, o autor, que é morador originário da Quebrada de Humahuaca e descendente direto da tribo *Kolla*, manifesta a sua indignação por nem mesmo ter sido informado ou ter acesso às informações e documentações da declaratória e do Plano de Gestão, nem de informes atuais sobre a situação da Quebrada, de leis ou outros documentos que protegem o sítio ou orientam os turistas para o dito “desenvolvimento sustentável” da Quebrada.

Estas solicitudes han sido realizadas entre diciembre del año 2002 y marzo de este año 2006 pero la burocracia, la discriminación y el “desconocimiento” de lo que sucede más allá de sus despachos me motivan a compartir esta DESINFORMACIÓN que no le hace bien al Patrimonio, Memoria o Herencia legada a los habitantes de los pueblos quebradeños y ahora a toda la Humanidad. Porque una cosa es defender el Patrimonio que uno conoce y camina, lo trabaja, lo

siente y lo vive; y otra cosa es intentar saber que información posee el Estado-Nación de la República Argentina, de la Provincia de Jujuy o de algún Municipio como Administradores de los bienes culturales perteneciente a todo un Pueblo y una Cultura diferente como la Omaguaca, han pasado 412 años y ante un nuevo despertar de los Pueblos históricos de la Abya Yala y como ciudadano en pos de controlar las gestiones de nuestros funcionarios ha sido mi interés el saber que sucede en el territorio que por herencia milenaria me pertenece.

Burgos (2007)

Outros moradores locais também manifestam esse sentimento de desinformação: “As pessoas desconhecem o que significa ser Patrimônio da Humanidade; seus direitos, deveres e riscos”; e mais: “A desinformação é sobre o que está no papel; a informação que temos é o que sentimos pelo nosso patrimônio, nosso local e nossa cultura; o patrimônio está no nosso sangue”, são alguns relatos de moradores originários da cidade de Purmamarca, em entrevistas não estruturadas para essa pesquisa. No entanto, entrevistas não estruturadas realizadas na mesma cidade apontam que esse sentimento não está presente nas pessoas que vêm de fora para explorar o local. Para estes, a patrimonialização da Quebrada é vista como uma oportunidade econômica e a cultura que está no “sangue” dos que relataram anteriormente, não é manifestada por essa população externa. Naturalmente, exploram uma cultura exótica, alheia à sua cultura e identidade, sem conhecê-la ao certo e sem nem mesmo demonstrar grande interesse por conhecê-la melhor.

Por isso, o que poderia ser um diálogo entre a população e os governos provinciais e nacionais, mostra-se numa observação mais nítida como um instrumento de divisão de perspectivas locais entre os moradores “tradicionais” e os moradores “modernos”, diante dos desafios da proteção do patrimônio e da sua incorporação ao turismo. Diante desta constatação, investigamos, a seguir, as conseqüências locais da declaratória.

5.3. AS CONSEQÜÊNCIAS PRÁTICAS DA DECLARATÓRIA NA QUEBRADA DE HUMAHUACA

O reconhecimento por parte da UNESCO da Quebrada de Humahuaca como “Paisagem Cultural da Humanidade” implicou diretamente em transformações econômicas, sociais e culturais locais. A declaratória tem sido encarada pelos organismos internacionais e pelos poderes públicos nacional, provincial e municipal como uma alternativa de desenvolvimento econômico e social local, principalmente através do fomento às práticas do turismo. Essa alternativa, porém, não é acessível a todas as parcelas da população e está contribuindo ainda mais para as desigualdades sociais e culturais.

A alternativa de exploração da Quebrada através do turismo internacional intensificou-se já em 1986, quando da primeira manifestação oficial à UNESCO do desejo de lançar a candidatura da Quebrada de Humahuaca a Patrimônio Mundial. Essas inquietudes foram retomadas pelo Governo Provincial em 2000, quando este encomendou um estudo de possibilidades ao *Consejo Federal de Inversiones* – CFI, sobre a possibilidade de construção de um eletroduto ao norte da Quebrada. Porém, foi o movimento popular de reação frente ao projeto da rede elétrica que despertou uma consciência sobre a necessidade de preservar (ou explorar?) a paisagem do lugar. Segundo o próprio Governador Fellner:

En el año 2000 decidí la instalación de una línea de alta tensión en la Quebrada y los habitantes respondieron con una pueblada. Dijeron que la obra destruiría el sitio. Y entonces nosotros tomamos conciencia de lo que teníamos en mano. Nos dimos cuenta de que teníamos algo de mucho valor.

Jujuy al Día, 02 de agosto de 2003.

Cabe destacar que a energia do eletroduto seria vendida à Bolívia e não estava contemplado no projeto oferecer este serviço à população local. Assim entende-se a reação da população local frente ao projeto e o motivo que os levou a crer e facilmente apoiar a patrimonialização da Quebrada.

Atualmente, o desenvolvimento turístico na Quebrada de Humahuaca, que se localiza numa das províncias mais pobres de Argentina, vem favorecendo aos interesses de empresas de transporte terrestre, hotelaria e restaurantes. O problema é que esses serviços, e especialmente os de maior tamanho, são propriedade de pessoas de outras províncias ou países que exploram a região, segundo cadastros das municipalidades locais.

Ao mesmo tempo, o reconhecimento por parte da UNESCO da Quebrada de Humahuaca como paisagem cultural da humanidade, implicou por parte das empresas turísticas e do Estado Provincial, um conjunto de ações de ordenamento jurídico e valorização imobiliária. Tratou-se de um processo para converter os distintos tipos de capital da população local em mercadorias à disposição de um mercado decidido a exotizá-las e apropriar-se delas. Como consequência, Belli *et al* (2006:27) afirmam que nos últimos anos:

se abrieram una veintena de hoteles, posadas, albergues, hosterías y cabanas que apuntan esta estrategia, desde algunas dirigidas hacia el turista de clase media hasta otras que claramente se enfocan hacia la venta de exotismo, en medio de una naturaleza “poco transformada”.

Os terrenos melhor localizados adquiriram rapidamente valores incrivelmente altos, ficando inacessíveis aos moradores originários. Por outro lado, a especulação em torno desses imóveis obrigou os moradores locais a vender parte de suas antigas propriedades – onde antes produziam agricultura para a subsistência de sua família e alguma comercialização e criavam o seu gado. O valor que os proprietários originários venderam suas terras foi, no entanto, supervalorizado após a venda. Em geral, moradores e investidores locais afirmam que o preço dos terrenos na Quebrada triplicou (ou mais) após a declaratória de patrimônio mundial.

“Una nueva fiebre del oro, pero ahora en busca de tierras y emprendimientos turísticos se ha desatado sobre nosotros”, como transcrevem Belli *et al* (2006:116), do documento denominado *Carta Abierta*, remetido pela população da Quebrada às autoridades locais e UNESCO, em sentido de manifestação contra as mudanças ocorridas após a declaratória.

A venda de terrenos em geral se fez (e ainda ocorre) para investidores de outras províncias, principalmente Buenos Aires, ou estrangeiros – norte-americanos e europeus. Assim, pessoas de grandes cidades adquirem títulos de propriedade e áreas públicas passam a ser terrenos urbanizáveis com rapidez. Progressivamente, os antigos habitantes do lugar observam a presença de uma população com um poder aquisitivo muito maior e com costumes e crenças diferentes.

A comunidade local, portanto, cuja cultura e costumes eram alheios ao capitalismo desenfreado que se pratica na sociedade global – e que com sua cultura

preservada durante séculos permitiu originalmente esta valorização – agora se vê obrigada a buscar um espaço neste novo mercado econômico, que antigamente era a sua paisagem, e que agora se transforma com rapidez. Porém, com pouca ou nenhuma qualificação e ignorados pelas “promessas de campanha” que precederam a declaratória, a alternativa que a população local encontrou foi iniciar alguma atividade comercial precária e com rendimentos estacionais dentro deste novo conjunto.

Analisando as cidades e povoados da Quebrada, percebe-se que as atividades de venda de artesanatos nas ruas, as vendas ambulantes de produtos e serviços, os pequenos comércios de armazéns e etc., são explorados pelos moradores originários da Quebrada, enquanto a infra-estrutura moderna, conforme a antiga “Teoria dos dois circuitos” de Milton Santos (1979:204), demonstra características econômicas e sociais completamente diferentes, ficando evidente que a grande maioria dos hotéis, pousadas, restaurantes e comércios maiores ou de produtos mais refinados são explorados por pessoas externas, alheias à cultura e aos costumes locais.

Em raras oportunidades, os moradores locais podem ainda prestar serviços aos novos empreendedores, geralmente com baixa remuneração. Porém, percebe-se que a maior parte da mão-de-obra que trabalha nesses empreendimentos também é externa à Quebrada. A necessidade de qualificação, mesmo que pouca, impede o acesso dos lugarenhos também a esses postos. Experiência profissional, formação adequada, cursos específicos para trabalhar em hotéis ou restaurantes, destreza em línguas estrangeiras, etc., são habilidades que os novos proprietários, em geral, não encontram na população local. Esses postos freqüentemente são preenchidos por pessoas que abandonaram as suas terras originárias em busca de oportunidades, ou então, de novas experiências de vida em um lugar remoto, afastado das agitações de cidades maiores, com uma natureza exuberante e que lhes oferece segurança, tranquilidade e uma melhor qualidade de vida. Assim, a falta de incentivos para a qualificação profissional dos moradores locais – tão prometida nos meses que sucederam à declaratória – acaba afastando essas oportunidades da população local.

Devemos mencionar ainda que uma das razões principais desta falta de realização do “desenvolvimento” é também o conflito ideológico entre preservação do “tradicional” (que impede a mobilização e modernização do estilo de vida da

população indígena) e integração deste “tradicional” no mercado moderno, que necessita um rompimento também sócio-psicológico da população local com os padrões tradicionais e, desta maneira, cria um conflito insolúvel para a população tradicional local. Como preservar algo que o próprio mercado não aceita como ferramenta de modernização e desenvolvimento, mas descreve, ele mesmo, como atrasado, e exatamente este elemento “atrasado” é o produto do mercado?

Outro ponto conflitante no desenvolvimento da Quebrada por conta da declaratória é a “nova cara” que vem sendo dada ao seu patrimônio construído. Uma preocupação percebida pelo ex-secretário de cultura de Tilcara e atual conselheiro da mesma municipalidade, Sr. Eduardo Escobar, é com relação à arquitetura dos novos empreendimentos de serviços de apoio ao turismo. Ele relata que a arquitetura que está sendo construída na Quebrada busca reproduzir a arquitetura local, porém utilizando-se de tecnologias e materiais externos e alheios à sua cultura. Todo o contexto e ideologia em que se erigiam as construções vernáculas estão sendo ignorados e, gradativamente, a Quebrada se torna um cenário para turistas internacionais. Bergesio & Montial (2008) descrevem que tanto as práticas materiais e construtivas quanto as representações culturais que se montam para turistas e autoridades, podem ser comparados ao que ocorre em um parque temático, e não são mais embutidos nas práticas sociais da população local e suas tradições.

A Quebrada se eterniza no espaço e no tempo, à vez que o visitante entra num mundo de fantasia, alheio à realidade, sem conflitos. O turista se deixa levar pelas narrativas que guiam as visitas a essa paisagem ou itinerário, por parte daqueles atores responsáveis pela materialização e preservação (autoridades locais, promotores turísticos, indústria hoteleira) leva a que o “fator surpresa” esteja dirigido ou pautado pela vista e a experiência turística. [...] a modalidade de parque temático é a forma em que os lugares internalizam valores universais e seus conceitos associados.

Bergesio & Montial (2008)

Essa situação de cenário é bastante recorrente na cidade de Purmamarca, onde diversos empreendimentos orgulham-se de sua arquitetura “regionalista” (ver figura 09). Utilizando tecnologias de ponta, constroem luxuosas “casas de barro”

para turistas ou moradores recentes. Esse feito, porém, não se restringe a essa cidade, manifestando-se com força também nos demais povoados quebradinhos.

Nesta situação, de um lado trata-se de uma revalorização dos elementos tradicionais em novos contextos, mas de outro lado, esta revalorização significa uma desvalorização dos elementos que a declaratória quer proteger, que são os elementos de “autenticidade” e “integridade”. Estes, nesse novo contexto, entram numa contradição dialética. Quanto mais integrados, menos disponíveis eles são para os novos contextos; quanto menos preservados, mais disponíveis eles são para uma modernização da região.

Figura 09: Arquitetura contemporânea na cidade de Purmamarca.



Fonte: Acervo da autora (2009)

Neste contexto, é ainda importante ressaltar que a expansão imobiliária e o crescimento da densidade demográfica, conseqüências, sobretudo, de novos e grandes empreendimentos por causa da declaratória, agravam ainda mais uma antiga problemática desse patrimônio da humanidade: a infra-estrutura de saneamento básico. A escassez de água potável sempre foi problema na região,

devido às questões ambientais de escassas chuvas e solo rochoso. O aumento da necessidade de consumo, seja pelo próprio crescimento demográfico, seja pelo consumo excessivo pelas piscinas dos hotéis e *resorts*, tem deixado grande parte das cidades ainda mais carentes desse recurso, segundo relato de autoridades locais e moradores da Quebrada. O destino das águas servidas e dos resíduos sólidos também é preocupante. Nenhuma das cidades quebradenhas é atendida por redes de coleta e tratamento de esgotos e esses acabam por contaminar a pouca água subterrânea ou superficial que poderia ser aproveitada. A falta de locais apropriados para o destino adequado de resíduos sólidos, também contribui para ameaçar a qualidade ambiental da Quebrada de Humahuaca. Assim, a própria declaratória causa uma das mais profundas modificações nesta paisagem semi-árida no pé dos Andes.

Além disso, a valorização e crescente ocupação das principais áreas das cidades quebradenhas, está criando a já conhecida problemática das periferias empobrecidas dos países latino-americanos (ver Maricato, 1996). A valorização das terras urbanizadas contribui para o deslocamento da população local – mais pobre e com menos recursos – para as “franjas” das cidades. Tilcara é a cidade quebradenha onde essa situação fica mais evidente. Desde a declaratória, a área ocupada de seu território duplicou. A expansão, porém, não foi uniforme ou homogênea. A infra-estrutura, ainda que precária, dos centros urbanizados, não se repete nas periferias, onde muitas vezes, inexistente. A segregação social chega, assim, no “novo” espaço urbano das antigas comunidades da Quebrada de Humahuaca.

Confirmando essas preocupações, o Senhor Escobar, relata que esses problemas, alguns dos quais já existiam anteriormente à declaratória – como o da escassez de água potável – têm se agravado muito nos últimos anos. Por outro lado, os recursos financeiros provindos do título de patrimônio mundial, seja por meio da arrecadação de impostos, seja pelo Fundo do Patrimônio Mundial, quando chegam aos municípios não são investidos nessas situações, que são criadas justamente pela indução destes novos processos de transformação.

A falta de investimentos também nos atrativos culturais tem refletido ainda outra situação preocupante na região. Ao mesmo tempo em que se apostou numa transformação econômica da Quebrada de Humahuaca, decorrente de lucros advindos do turismo, não se investiu em estratégias para manter o turista nessa

região. Dessa forma, estudos recentes (Eliet & Berruezo, 2000) comprovam o que a população relata: os turistas passam muito pouco tempo na Quebrada. Os índices de pernoites são baixos, segundo cadastros das secretarias de comércio e serviços locais. Na realidade, a Quebrada continua sendo um lugar de circulação, mais que de estadia, enquanto os centros receptivos seguem sendo as cidades de Salta e San Salvador de Jujuy.

Por outro lado, o público de turistas que frequenta a região também tem sofrido certa inversão. Nota-se um aumento do número de turistas jovens, não casados, que não trabalham ou têm empregos informais (pesquisa feita para um Projeto Turístico na Quebrada e Puna, coordenada por Eliet & Berruezo, 2000), que frequentam a Quebrada em busca do turismo de aventuras ou como rota de circulação para destinos na Bolívia e Peru, conforme cadastros das Secretarias Municipais de Turismo. Esse público, em geral, viaja com poucos recursos e pouco contribui com o comércio e serviços locais.

Nesse sentido, Eliet & Berruezo (2000:23) descrevem que o turismo cultural tem como requisito “mostrar e oferecer experiências sobre a base do conhecimento atualizado e do valor agregado do produto turístico”. No caso de Humahuaca, a falta de investimentos na educação cultural para os próprios moradores, e na divulgação e valorização para os turistas, sobre a importância do patrimônio em que vivem ou visitam, faz com que os mesmos não a valorizem plenamente. Diversos foram os relatos da população local sobre as depredações, saques e outros malfeitos praticados por esse perfil de turista.

Essas situações, dentre outras, têm levado a um notório descontentamento por parte da população local com a nova situação. Fica claro nos relatos pessoais de diversos moradores originários da Quebrada, uma grande e crescente insatisfação com as conseqüências da declaratória de Patrimônio Mundial. Em praticamente nenhuma das entrevistas e relatos informais foi demonstrado sentimento de orgulho ou alegria provocados pela declaratória. Muitos demonstraram indiferença ou um sentimento de descontentamento. Mesmo aqueles que prosperaram com alguma atividade comercial, demonstraram insatisfação com a falta de atenção e de investimentos do poder público provincial e nacional no local e com a falta de segurança que vem se instaurando nos povoados da Quebrada. Os investidores externos, ao contrário, demonstraram grande satisfação com a declaratória, mas

seus depoimentos restringiram-se às conseqüências econômicas do título e, muitas vezes, demonstraram desconhecer a verdadeira importância cultural da Quebrada.

Conclui-se que, como conseqüência da declaratória de Patrimônio da Humanidade, esta fixa um “*Status quo*” sem considerar o impulsionamento do seu ato de processos de transformação profundas que fazem parte desta “incorporação” de elementos e paisagens ditos “tradicionais” no mundo moderno.

Assim, a deficiente gestão do título, e o enfraquecimento da inserção da população local no meio natural e construído da Quebrada são conseqüências lógicas do processo da patrimonialização. Apesar de o objetivo ser a “preservação”, exatamente o mesmo objetivo impede um processo dinâmico na região, pelo contrário, traz consigo ainda uma maior perda da identidade local. Principalmente os moradores originários, partes integrantes desse patrimônio, são deixados em segundo plano, quando o meio construído é re-arranjado conforme seus princípios antigos para tornar-se mais luxuoso e acolhedor. Assim, as crenças e tradições são apenas encenadas para distrair os turistas, e não utilizadas pela população local para fortalecer o seu estilo de vida. Diferente do que reporta Hall (1999), não parece haver uma agregação cultural nesse processo, nem uma soma de culturas distintas, produzindo uma nova cultura, mas percebe-se, ao contrário, uma fragilização da cultura local, uma degradação e um lento desgaste do meio natural e dos costumes dos povos originários da Quebrada de Humahuaca, que pouco a pouco vão sendo esmagados pelos costumes globais.

A integração da Quebrada de Humahuaca à dinâmica da globalização chega até neste ponto, em que sua identidade cultural local se difunde na cultura mundial, sendo o resultado de um suposto diálogo entre estes dois elementos um pleno fracasso, se não um silêncio por parte da população local tradicional.

5.4. AS TRANSFORMAÇÕES DOS ESPAÇOS SOCIAIS A PARTIR DAS RELAÇÕES SOCIAIS NA QUEBRADA DE HUMAHUACA

A constatação de que a declaratória do Patrimônio na Quebrada de Humahuaca faz parte dos processos sociais na região, inclusive dos discursos sobre

ela, levanta a hipótese de que a formação dos espaços sociais na Quebrada de Humahuaca se transforma a partir desta situação. Já tínhamos investigado como a população local estava excluída dos discursos hegemônicos (provinciais, nacionais e globais), assim, que a população local também não conseguia reconstruir, dentro do seu próprio discurso, a sua cultura local na sua cotidianidade e vivacidade. Quer dizer, esta parcela da população, que é o centro-objeto do discurso hegemônico do patrimônio, não consegue estabelecer o seu próprio espaço vivido como centro-sujeito deste discurso.

Conforme Haesbaert (2007), os grupos sociais e suas relações se configuram na forma de territorialização, desterritorialização e reterritorialização (T-D-R). Neste sentido, a formação de grupos sociais depende também da sua função discursiva, quando se troca as funções entre objeto e sujeito dos discursos. Percebe-se que a configuração das “comunidades indígenas” e “locais” acontece numa situação de alienação e desterritorialização pelo discurso hegemônico e globalizante, sem a devida interligação com a sua vivência. Assim, também o título de “Patrimônio mundial” na Quebrada é responsável por uma transformação que significa a virtualização das relações sociais locais e concretas por espacializações simbólicas, que não partem dos símbolos locais, mas de simbologias do discurso nacional e global.

Isto afeta diretamente a compreensão da idéia da comunidade e as antigas comunidades indígenas agora se vêem inseridas em um contexto internacional. Aos poucos, a sua autenticidade, que se configurou antes praticamente alheia ao capitalismo internacional, começa se mesclar com os feitos da sociedade pós-moderna. Assim, a patrimonialização da Quebrada, através da idéia de um “itinerário cultural” não pode desligar-se do próprio processo de globalização que implica na redefinição dos lugares e das práticas sociais. Os fixos tornam-se, nesse contexto, participante dos fluxos que predominam sobre os lugares.

A problemática que se configura nessa transformação é que o patrimônio não tem sido revalorizado para a população local. Nesse sentido, Belli *et al* (2006:32) descrevem um conjunto de problemas surgidos por conta da declaratória na Quebrada de Humahuaca:

- A legitimação de um conceito de patrimônio que, com uma dinâmica de inclusão/exclusão, ordena novamente a produção de subjetividades, esta vez conforme o discurso nacional.

- O papel da ciência como campo autorizado de apropriação da cultura material dos povos pré-hispânicos (culturas mortas) e atuais começa substituir a autenticidade vivida.
- A produção de um conjunto de representações coloca a questão do valor como constitutiva das relações sociais em dúvida “definindo” quais bens, quais crenças, quais esferas da vida doméstica ingressam ou não nos novos circuitos de intercâmbio.

Apóia-se, desse modo, a forma e a formação do discurso patrimonial e as inversões das relações de poder no local. De um lado, o Estado incentiva a multiplicação das operações turísticas, ostentando marcas identitárias exóticas e privilegiando a atribuição de valor dos espaços arqueológicos. De outro lado, a população local, de menores recursos se aglomera em organizações de distintos interesses e níveis de conflito e busca ocupar um espaço no desenvolvimento local para si, que este mesmo discurso da autenticidade os nega. Assim, um novo jogo de poderes configura as relações entre o local e o global.

Porém, apesar das diretrizes e procedimentos que orientam a patrimonialização de lugares e objetos serem globais, nesse caso definidas pelo Comitê da UNESCO, os governos locais (nacional, provincial, municipal) que atuam a fim de conseguir a patrimonialização, retomam e reinterpretam essas pautas. Assim, apesar da preocupação pela preservação do patrimônio aparecer como uma prática global, na prática local, o patrimônio mundial é protegido e administrado pelos governos municipais, provinciais e nacionais e não pela própria comunidade local, nem internacional (GRAHAM *et al*, 2000: 238).

Nesse sentido, Pressouyre (1996:9) afirma que as principais restrições provocadas pela Convenção do Patrimônio Mundial de 1972 estão justamente ligadas à noção de soberania. De fato, analisando o texto da Convenção, percebe-se que em seu preâmbulo e em seu espírito, essa declara que as propriedades do patrimônio mundial pertencem à toda a humanidade e estão colocadas sob a proteção desta. Entretanto, ela reconhece que as propriedades estão situadas dentro dos Estados soberanos que, depois de as terem identificado e solicitado sua inclusão na lista, se comprometem, garantindo que elas serão legadas às futuras gerações. Lanari Bo (2003:112), sobre esse assunto, afirma que se trata de uma contradição de um instrumento que sobrepõe um sistema de classificação do

patrimônio mundial, inspirado em valores consensualmente acordados pela comunidade internacional, a ordens jurídicas particulares dos Estados-Membro.

Assim, a Convenção de 1972 não coloca como objetivo prioritário o desembolso de recursos para os patrimônios mundiais. A sua meta é contribuir para os esforços de proteção e agregar dimensão internacional ao contexto local. Seu objetivo principal é acrescentar uma esfera internacional de proteção aos esforços internos que os países realizam, restando à UNESCO “ajudar os Estados-Membro a salvaguardar os lugares do Patrimônio Mundial, fornecendo assistência técnica e formação profissional e assistência de emergência aos lugares em que haja um patrimônio mundial em perigo imediato” (UNESCO, 2005). Assim, embora tenha repercussão sobre a administração local, a ação da UNESCO projeta-se, sobretudo, no plano simbólico, mas esta não é menos efetiva na construção das relações de poder, como o concreto.

Nesse sentido, são eloqüentes as declarações da Subsecretária de Cultura da Nação, Magdalena Faillace, que afirma que:

La designación de la Quebrada de Humahuaca como Patrimonio Mundial no significa que la UNESCO va a otorgar fondos para su cuidado. Esta distinción constituye un compromiso que asume el gobierno nacional, que ahora deberá cuidar este paisaje que es patrimonio de toda la humanidad.

Diario La Nación, 03 de agosto de 2003.

Por esses motivos, alguns autores visualizam o processo de patrimonialização como uma possibilidade de construção de poder em nível local, pois, teoricamente, são as municipalidades que, a partir da patrimonialização, saem em busca de transformações em matéria hoteleira e de infra-estrutura; alguns estudos interpretam essa busca como “janelas de oportunidade” para o fortalecimento do poder local.

No processo do patrimônio em estudo, porém, as articulações em nível provincial e federal demonstram ser mais fortes do que as municipais. São as autoridades provinciais e nacionais que definem os bens que devem ser patrimonializados, as diretrizes da patrimonialização, as prioridades de investimentos, direcionam a economia local, desenvolvem o Plano de Gestão.

As diferenças culturais e as desigualdades sociais se minimizam, assim, em um discurso que se traduz como legítimo. Deste modo o discurso oficial acaba por impor-se no imaginário social. Porém, não deixa de gerar insatisfação no espaço local, porque a conversão à linguagem formal das práticas e significados, principalmente dos bens intangíveis ou imateriais, exclui as pessoas, os processos cotidianos e, sobretudo, as relações de poder que constituem e instituem toda operatória sobre o bem.

As comunidades locais vão sendo renunciadas a um segundo plano, enquanto a Quebrada vai sendo ocupada e explorada por uma sociedade global, alheia à cultura local. Porém, nesse contexto, ao invés de aceitarem um desmanche de sua cultura, os moradores originários da Quebrada, mantém a sua “fronteira simbólica” inalterada. Cientes de onde termina o “faz-de-conta” do discurso oficial, eles continuam a cultivar os seus ritos, tradições e crenças, ainda que cercados por uma espacialidade mutante, formando a sua comunidade diante da sociedade desterritorializante.

Considerando as relações sociais, através de comunidades ou sociedades, discutidas no capítulo 2, pode-se fazer um paralelo ao ocorrido na Quebrada. Originalmente, os moradores da Quebrada de Humahuaca viviam “laços de sangue e parentesco; de associação com a terra e laços de lugar, de amizade, de sentimentos partilhados e crenças comuns” o que, segundo Schmitz (1995:177), Tönnies considerava básico para a formação de uma comunidade. Além disso, a população local da Quebrada de Humahuaca conservava e cultivava as tradições que recebia de seus antepassados, tendo as dimensões simbólico-expressiva e material-funcional completamente geminadas. Enfim, viviam organizados numa forma comunal praticamente pura, apesar de todas as heranças de seu processo de formação histórica.

Com o advento da declaratória de Patrimônio Mundial e a “invasão” por populações de outras províncias e outros países, que se instalaram na Quebrada, apropriando-se de seu espaço e explorando-o comercialmente, mudam as relações sociais locais. Segundo a teoria de Tönnies, as relações estabelecidas no presente da Quebrada são relações societárias, pois se articulam através de “identidades extra-locais, que resultam numa individualidade que se perde no universal, no internacional”, onde cada um pensa somente em si e o território assume um papel muito mais funcional do que simbólico (Haesbaert, 2007:217).

Porém, Bauman mesmo dissertando sobre a impossibilidade das comunidades nos dias atuais, reconhece que as minorias étnicas ainda mantêm a força invicta da comunidade: “elas parecem reter plenamente o caráter atributivo do pertencimento comunal, a condição da reprodução contínua da comunidade” (BAUMAN, 2003:82). Assim, analisando a população indígena originária da Quebrada, percebe-se que mesmo inseridos em um contexto global, em uma sociedade capitalista, permanecem “essencialmente unidos a despeito de todos os fatores que os separam”. As crenças, tradições culturais e o sentimento de pertença ao seu território, mantém a população originária unida entre si e distante do mundo alheio que se cria em seu entorno. Mantém uma trama de valores e um código moral que proporciona a seus membros um “senso de identidade” e gera um processo de “construção de sentidos e de significados”. Ou seja, simbolicamente, de acordo com Cohen, mantém-se o sentido de comunidade entre os povos originários da Quebrada de Humahuaca, mesmo que o espaço social que se forma assuma o caráter societário.

Assim, o processo de globalização que chega à Quebrada de Humahuaca a partir de sua inserção no mercado mundial, ao mesmo tempo em que contribui para uma suposta “perda de identidade” do local para o global, acaba por reforçar os vínculos simbólicos que unem a população originária. Os localismos da Quebrada, assim, continuam a ser valorizados pelos próprios habitantes originários.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Está demonstrado que o atrativo cultural e visual que representa a Quebrada de Humahuaca é tão grande como frágil. Há uma necessidade urgente de se formular estratégias de gestão que tenham como objetivo principal a preservação real desse patrimônio cultural mundial aliada à melhoria das condições de qualidade de vida da população local – incluindo o respeito aos seus direitos culturais, educativos, sociais e econômicos.

Essas estratégias, no entanto, não devem ignorar a realidade globalizada em que a Quebrada se insere. É impossível, nos dias atuais, idealizar um grupo comunal que se mantenha totalmente alheio à sociedade global, como consideravam os estudos de Tönnies – a não ser que esse esteja isolado física e econômica do restante dos povos. Ao mesmo tempo, é impossível pensar-se em uma aculturação total de um povo, em prol de uma cultura dominante, vista a extrema dificuldade de um povo dominado participar plenamente da cultura de seu dominador. De qualquer forma, ocorre sempre uma mescla entre as culturas em contato, mantendo-se certos aspectos da identidade originária e incorporando-se outros aspectos externos. Essa multiculturalidade e interculturalidade, porém, podem se dar de forma a valorizar e conservar, ou ignorar e depreciar as culturas locais.

Esse processo de globalização, independente da diversidade de pontos de vista, é hoje irreversível. Assim, a valorização do patrimônio mundial da Quebrada, necessariamente, precisa passar pelo reconhecimento da diversidade cultural e de uma rede social em movimento e interação, de uma progressiva integração marcada pelos processos de transformação e sua lenta e irreversível integração nas sociedades globais.

Percebeu-se, porém, ao se analisar as transformações ocorridas na Quebrada de Humahuaca desde o início da sua patrimonialização, que a irreversibilidade dessas transformações comprometeu não apenas o sentido econômico do patrimônio para o mercado internacional – afinal, o exótico, o excêntrico e o excepcional estão sendo esmagados e homogeneizados a uma cultura global – mas também inverteram o sentido simbólico desse patrimônio para a população local e, conseqüentemente, para o mercado turístico. Assim, a integração da Quebrada de Humahuaca à dinâmica da globalização chegou ao ponto que sua

identidade cultural local se difundiu na cultura mundial de forma, muitas vezes, encenada e “re-inventada”, não representando necessariamente o patrimônio cultural tradicional que motivou o título mundial.

O que se depreende das leituras anteriores é que independentemente dos objetivos, implícitos ou explícitos, a estratégia para alcançá-los tem passado sempre pela reinvenção de uma imagem exótica e excepcional, que se traduz por meio da forma física, das atividades que podem ser consumidas nesses espaços e das mensagens que podem ser transmitidas nesse processo – em que o Estado e o capital de diversas origens aliam-se em uma escala e modelo globalizados. A relação atual entre a população local, o desenvolvimento turístico e a política praticada pelo Estado provincial, nacional e internacional, aponta para conseqüências que deterioram a qualidade de vida e a qualidade do destino turístico, gerando pobreza e exclusão social, ao invés da prosperidade almejada. A evidência da falta de planejamento econômico, social e territorial antecipa essas conseqüências.

Nesse sentido, a ausência de um Plano de Gestão se torna um entrave cada vez mais evidente para a conservação desse patrimônio mundial. Há necessidade urgente de se pensar e planejar o desenvolvimento econômico, turístico, social e territorial da Quebrada de Humahuaca. Porém, o fato de ser considerado patrimônio mundial, não significa que esse deva se abrir ao mundo internacional e por ele ser gerido. Quem conhece, vive, pratica, experiência cotidianamente, se preocupa e a quem de fato importa a preservação dessa cultura, não é o mercado econômico mundial, mas sim os verdadeiros proprietários desse patrimônio: os povos locais, moradores, cujas famílias ajudaram a construir tal cultura e tradições e a elas são enraizados e devem suas crenças e costumes.

Sendo assim, reforçam-se a importância do sentido de pertença e a necessidade de participação efetiva da população no processo de elaboração e implementação de um Plano de Gestão. As demandas da população, descobertas e elaboradas localmente precisam ser de fato consideradas para que se garanta a eficiência e a continuidade do planejamento e seus conseqüentes resultados. Para isso, o Estado deve contar com a participação da população a partir do planejamento participativo, racional e associado à realização de investimentos financeiros.

Para concluir, a Quebrada de Humahuaca tem o potencial para se tornar um destino turístico sustentável e diferenciado e, mesmo assim, manter-se preservado para as atuais e futuras gerações, conservando e valorizando a paisagem e a cultura local para o seu povo e para o restante da população mundial. Para isso, é necessário propiciar e levar adiante um responsável processo de planejamento econômico, social e cultural e de ordenamento territorial, que dê lugar a ações concretas em favor do conjunto da população.

REFERÊNCIAS

ARGENTINA. **Panorama Económico provincial de Jujuy**. Subsecretaria de Programación Económica. Dirección Nacional de Programación Económica Regional. 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

BECKER, H. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. 2.ed. São Paulo: Hucitec, 1994.

BELLI, Elena. SLAVUTSKY, Ricardo. ARGANARAZ, Cristina. *Quebrada de Humahuaca: Patrimonio de la Humanidad. Capitales, territorios y pueblos*. In: **Patrimonio en el Noroeste Argentino: Otras historias**. Instituto Interdisciplinario Tilcara UBACYT F085, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires: 2006.

_____. *Patrimonio y Memoria: el problema de la tierra en Tilcara*. In: **Patrimonio en el Noroeste Argentino: Otras historias**. Instituto Interdisciplinario Tilcara UBACYT F085, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires: 2006a.

BERGESIO, Lilliana. **Sociedad, Cultura, Economía y Comunicación en el Patrimonio Mundial de la Humanidad: Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina**. 2000.

BERSEGIO, Liliana. MOTIAL, Jorge. **Patrimonialización de la Quebrada de Humahuaca: identidad, turismo y después...** Anais: ENCUESTRO PRE-ALAS 2008 - Preparatorio del XXVII CONGRESO ALAS Buenos Aires 2009. CORRIENTES, ARGENTINA. Universidad Nacional del Nordeste. 24, 25 e 26 de Setembro de 2008.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BOSQUE MAUREL, Joaquim. Globalização e regionalização da Europa dos estados à Europa das regiões. O caso da Espanha. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia; SILVEIRA, Maria Laura (orgs). **Território. Globalização e fragmentação**. 3 ed. São Paulo: HUCITEC/ANPUR, 1996. p. 29-41.

BOURDIEU, Pierre. **Razones Praticas**. Anagrama. Barcelona: 1997.

BRANCALEONE, Cassio. **Comunidade, sociedade e sociabilidade: Revisitando Ferdinand Tönnies**. 1995.

BURGOS, Waldo Darío Gutierrez. **Quebrada de Humahuaca, Patrimonio de la "DESINFOMACION"**. Disponível em <http://argentina.indymedia.org/news/2006/07/421698.php>. Acesso em: 04/01/2008.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

_____. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da Modernidade.** São Paulo: EDUSP, 2006.

CARR, E. A. J. **Tourism and Heritage.** *The Pressures and Challenges of the 1990s.* In: Greg Ashworth e P. Larkham (Eds), *Building a New Heritage. Tourism, Culture and Identity in the New Europe.* Londres e Nova Iorque: Routledge, 1994. p. 50-68.

CASTELLS, Manoel. **A sociedade em rede.** São Paulo. Ed. Paz e Terra, 2001.

CASTRO, Hortensia; ZUSMAN, Perla. **Redes escalares en la construcción de los Patrimonios de la Humanidad.** *El caso de la patrimonialización de la Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina),* GeoUsp, São Paulo, nº 21. p. 173-184, 2007.

CEPAL, **Panorama Social de América Latina 2002-2003.**

CHOAY, Françoise. **L'Allégorie du Patrimoine.** Paris, Éditions du Seuil:1992.

COHEN, Anthony. **The Symbolic construction of Community.** Routledge: Londres e Nova York, 1985.

COSGROVE, Denis. *Mundos de Significados: Geografia cultural e imaginação.* In: CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.) **Geografia cultural: um século (2).** Rio de Janeiro: UERJ, 2000, p. 33-60.

COSTA, B. P. da; HEIDRICH, A. L. . A condição dialética da produção do espaço social: microterritorializações (culturais) "a favor" e "contra" a sociedade. In: KOZEL, S.; SILVA, J. da C.; GIL Fº, S. F.. (Org.). **Da percepção e cognição à representação: reconstruções teóricas da geografia cultural humanística.** 1ª ed. São Paulo: Terceira Margem, 2007, v. único, p. 80-113.

CRUZ NETO, O. **O trabalho de campo como descoberta e criação.** In: MINAYO, M. S. de S. *Pesquisa social: teoria, método e criatividade.* Petrópolis: Vozes, 1994. Cap. 3, p.51- 64.

CRUZ, Enrique Normando. **Historia de Jujuy: período indígena.** Jujuy: EdiUnju, 2006.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais.** Bauru: EDUSC, 1999.

DUNCAN, James. *Após a guerra civil: reconstruindo a geografia cultural como heterotopia.* In : CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.) **Geografia cultural: um século (2).** Rio de Janeiro: UERJ, 2000, p. 61-84.

DURKHEIM, Emile. **As regras do método sociológico.** São Paulo, Ed. Martin Claret, 2002.

ELEIT, Andres Danie; BERRUEZO, Armando Ruben. **Proyecto turístico en Quebrada y Puna.** Argentina: Universidad Nacional de Jujuy, 2000.

FEATHERSTONE, Mike. **O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade.** São Paulo: Nobel, 1997.

FEATHERSTONE, Mike. Localismo, globalismo e identidade cultural. In: **Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity**. Tradução: Pablo Sendón. Sage Publication. Londres: 1995, p. 102-125.

FIGUEIREDO, Adriana Maria de. **Iniciação à pesquisa social**: uma estratégia de ensino. Anais: V Congresso de Ciências Humanas, Letras e Artes. Centro de Artes e Convenções de Ouro Preto. 28 a 31 de agosto de 2001.

FORTUNA, Carlos. Destradição e imagem da cidade. In: Carlos Fortuna (org). **Cidade, Cultura e Globalização**. Oeiras: Celta Ed., 1997. p. 231-257.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara-Koogan, 1989.

GIDDENS, Anthony. **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GOHN, Maria da Glória. **O protagonismo da sociedade civil**: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias. São Paulo: Cortez, 2005.

GOLD, R.L. **Roles in sociological field observations**. Social Forces, v.36, n.3, p.217-223, mar. 1958.

GOODE, W.; HATT, P. **Métodos em pesquisa social**. 7.ed. São Paulo: Nacional, 1979.

GRAHAM, Brian; ASHWORTH, Gregory; TUNBRIDGE, John. **A geography of heritage: power, culture and economy**. London: Arnold, 2000.

GUTIERREZ, Ramón. **Arquitetura Latino-americana**: textos para reflexão e polêmica. São Paulo: Nobel, 1989.

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 2ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2007.

HAGUETTE, T.M.F. **Metodologias qualitativas na sociologia**. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HERBERT, D. *Heritage Places, Leisure and Tourism*. In: HERBERT, D. (org.), **Heritage, Tourism and Society**, Londres, Pinter: 1997.

IANNI, Octavio. **A Sociedade Global**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

INDEC, 1980. **Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 1980**. Buenos Aires: INDEC, 1980.

INDEC, 1991. **Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 1991**. Buenos Aires: INDEC, 1991.

INDEC, 2001. **Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001**. Buenos Aires: INDEC, 2001.

INDEC, 2002. **Censo Nacional Agropecuario 2002**. Buenos Aires: INDEC, 2002.

INDEC, 2005. **Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2005**. Buenos Aires: INDEC: 2005.

JUJUY. **Proyecto Quebrada de Humahaca**. Disponível em: <http://www.jujuy.gov.ar/quebrada/principal.htm>. Acesso em 20/06/2007.

LANARI BO, João Batista. **Proteção do patrimônio na UNESCO: ações e significados**. Brasília: UNESCO, 2003.

LÜDKE, M.; ANDRÉ, M. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 1986.

MARICATO, Ermínia. **Metrópole na periferia do capitalismo: ilegalidade, desigualdade e violência**. São Paulo: Hucitec, 1996.

MASSEY, Doreen. *A global sense of place*. In: Doreen Massey, **Space, place and gender**. Oxford: Polity Press, 1994. p. 146-156.

MAY, Tim. **Pesquisa social: questões, métodos e processos**. 3.ed. Porto Alegre: Artmed: 2004.

MINAYO, M. S. de S. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 1994.

MINCA, C. **Culture, paysage et modernité**. *Revue Geographique du Maroc* 21. 7-20, 2003.

MIRANDA, O. A dialética da identidade em Ferdinand Tönnies. In: MIRANDA (org). **Para ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo, EDUSP: 1995.

MITCHELL, Don. **Cultural geography. A critical Introduction**. Oxford, Cambridge: Blackwell, 2000.

NIELSEN, Axel. **Quebrada de Humahuaca. Provincia de Jujuy/ Argentina. Un itinerario cultural con 10.000 años de historia**. Argentina: Gobierno de Jujuy/CFI. Texto Axel Nielsen y Fotos Lucio Boschi. 2004.

PEIXOTO, Paulo. **Imagens e usos do patrimônio urbano no contexto da globalização**. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. 1997a

PEIXOTO, Paulo. **L'économie symbolique du patrimoine: Le cas d'Évora**. Oficina do Centro de Estudos Sociais, nº 100. 1997b

PEIXOTO, Paulo. **O património mundial como fundamento de uma comunidade humana e como recurso das indústrias culturais urbanas**. Faculdade de

Economia da Universidade de Coimbra. Centro de Estudos Sociais. Revista Crítica de Ciências Sociais. 2000a, 155, 02-18.

PEIXOTO, Paulo. **Gestão estratégica das imagens das cidades:** análise de mensagens promocionais e de estratégias de marketing urbano. Revista Crítica de Ciências Sociais, 2000b, 56, 99-122.

PRATS, Llorençs. **Antropología y Patrimonio.** Editorial Ariel. Barcelona: 2000.

PRESSOUYRE, L. **The World Heritage Convention, twenty years later.** Paris: UNESCO Publishing, 1996.

RABEY, Mario. **Quebrada de Humahuaca: un paisaje cultural producto del trabajo conjunto de la naturaleza y el hombre durante 10.000 años.** 2001

REBORATTI, Carlos. **La Quebrada: Geografía, historia y ecología de la Quebrada de Humahuaca.** Buenos Aires: La Colmena, 2003.

REDFIELD, Robert. **Peasant Society and Culture.** Chicago: UCP, 1956.

RÖSSLER, M. *Los paisajes culturales y la Convención del Patrimonio Mundial Cultural y Natural: resultados de reuniones temáticas previas.* In: MUJICA, Elias: **Paisajes culturales en los Andes.** Icomos-Unesco, 1998.

SAHR, W. D. Signos e Espaço MUNDOS - A semiótica da espacialização na Geografia Cultural. In: Salete Kozel; Josué da Costa Silva; Sylvio Fausto Gil Filho. (Org.). **Da Percepção & Cognição à Representação:** Reconstruções Teóricas da geografia Cultural e Humanista. São Paulo: Terceira Margem, 2007, v. , p. 57-79.

_____. Ação e Espaço MUNDOS - a concretização de espacialidades na geografia. In: Angelo Serpa. (Org.). **Espaços Culturais:** Vivências, imaginações e representações. 1 ed. Salvador: UFBA, 2008, v. , p. 33-57.

SAHR, C. L. L. ; SAHR, W. D. . Territórios - faxinais - espaços. A problemática "espaço/território" na formação social brasileira. In: Marcos Aurélio Saquet; Eliseu Savério Sposito. (Org.). **Territórios e territorialidades.** Teorias, processos e conflitos. 1 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009, v. , p. 143-173.

SANTOS, Milton. **O Espaço Dividido:** Os Dois Circuitos da Economia Urbana dos Países Subdesenvolvidos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

_____. **Técnica, espaço, tempo.** Globalização e Meio Técnico-científico informacional. São Paulo: Hucitec, 1994.

_____. **A natureza do espaço.** Técnico e tempo, razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1997 (2ª. edição).

_____. **Da totalidade ao lugar.** São Paulo: Edusp, 2005.

SAUER, Carl. A morfologia da paisagem. In: CORRÊA; ROZENDAHL (Orgs.). **Paisagem tempo e cultura.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

SCHMITZ, Kenneth L. Comunidade: A unidade Ilusória. In: MIRANDA (org). **Para ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo, EDUSP: 1995.

SOUZA, Magda Vianna. **Globalização e revalorização da identidade cultural**. Disponível em: <http://www.sbec.org.br/evt2003/trab19.doc>. Acesso em 20 de setembro de 2006.

STRINATI, Dominic. **Cultura Popular**. Uma Introdução. São Paulo: Hedra, 1999.

TAYLOR, C. **Multiculturalism: examining the politics of recognition**. Princeton: Princeton University Press, 1994.

TERUEL, Ana. LAGOS, Marcelo. **Jujuy en la Historia: de la colonia al siglo XX**. Jujuy: Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy, 2006.

TOMLINSON, John. **Globalization and culture**. Chicago: Chicago University Press, 1999.

TÖNNIES, F. **Gemeinschaft und Gesellschaft**. *Abhandlung des Communismus und des Socialismus als Empirische Culturformen*. Leipzig: Reiland, 1987.

UNESCO. **Patrimônio Mundial**. Disponível em: http://www.unesco.org.br/areas/cultura/areastematicas/patrimoniomundial/index_html/mostra_documento. Acesso em: 20/06/2008.

UNESCO, 2005. **Textos fundamentais da Convenção do Patrimônio Mundial de 1972**.

SMITH, Valene. (Ed.). **Hosts and Guests**. *The anthropology of tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1989.

TRIVIÑOS, A.N.S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987. WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Volume 1. Brasília: EdUnb, 1991.

WERLEN, Benno. **Society, Action and Space: An alternative human geography**. 1992.

ZUKIN, Sharon. **The Cultures of Cities**. Oxford e Cambridge: Blackwell, 1997.